
الحرية والوجود
تأليف
مطاع صفدي

الحرية والوجود

الحرية والوجود

(مدخل إلى الفلسفة)

بقلم

مطاع صفدي

الاستاذ المحاضر في قسم الفلسفة
كلية الآداب ، جامعة دمشق

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

مقدّمة

هذا الكتاب يتألف من مجموعة محاضرات كانت ألقيت على طلاب الفلسفة في موضوع المدخل الى الفلسفة . وجاء الكتاب في جملته يتبع نظرة معينة في فهم الأبحاث الفلسفية . تتجه بها نحو النزعات المعاصرة ، والمواقف الفكرية التي تنقل التأمل الى صعيد حي مسؤول ، يكتشف الانسان ، ويساير الحنين الى معرفة جوهره ومعنى فعاليته الوجودية .

يبدأ الكتاب بدراسة التعاريف التي قيلت حول الفلسفة ، ثم تصنيف الابحاث الفلسفية . ثم يطرح الكتاب بعض المشكلات الفلسفية ، التقليدية منها والحديثة ، كيما يتعرف القارىء الى شيء من البحث الفلسفي .

ولقد افتقرت دائماً المكتبة العربية الى أمثال هذه الكتب التي تمهد للطالب وللمثقف العادي الدخول الى ميدان هو من أرحب ميادين الفكر وأغمضها . فاما ان نلقى بين ايدينا مدخلاً يبسط الموضوعات الى درجة ان يفرغ الفلسفة من جديتها ، حتى يفقد القارىء المحب اهتمامه ويعزف عنها سريعاً ، قبل ان يتاح له فهم فكرة من أفكارها . واما ان نجد مدخلاً آخر ، يخبط خبط عشواء بين مصطلحات العلوم الفلسفية ، فلا يبين للقارىء حدود الموضوع ، بل يغرقه في تفصيلات مدرسية ، تجعل الدراسة أشبه بمن يلقي بنفسه في غاب من الافكار المخنطة .

ان المدخل الى الفلسفة ، ليس شيئاً خارجياً عن الفلسفة ذاتها ، وانما هو جزء حيوي منها . وهو في الوقت الذي عليه ان يكتفي بالتمهيد الى فهم هذا المجال الفكري ، والى التعرف الى بعض قضاياه ، لا بد له من ان يقدم ثمة منهجاً . والمنهج يدل على موقف الكاتب ذاته . ولسوف يرى القارىء أن هـذا المدخل عني خاصة بربط الفكر بقاعدته الواقعية وهو الانسان الموجود ، وجعل الفلسفة عنصراً يومياً من الحياة العادية .

وهذا الموقف يلخص الى حد بعيـد اتجاه الفلسفة المعاصرة اليوم ، ولذلك ابتعد المنهج في هذا الكتاب عن الخوض في الافكار الكلاسيـة ، إلا ما له صلة بايضاح البنية الجديدة للفكرة ، وحاول جهده ان يقدم رؤية للمشكلات المطروحة وحلولاً لها ، من خلال مواقف الفلاسفة المعاصرين انفسهم . ولقد اعتمد الكتاب في منهجه ذاك ، على عرض آراء الفلاسفة وتلخيصها دون تدخل يذكر من قبل المؤلف، وترك هذه الآراء تتقابل تلقائياً، ويوضح بعضها بعضاً دون اصطناع أية مناقشة تعسفية ، لا يسمح بها مشروع هذا الكتاب .

ولقد عني الكتاب بصورة خاصة ببعض المفكرين المعاصرين أمثال (كارل ياسبيرز) و (مارتان هيدجر) و (فرديناند ألكييه) والاولان يمثلان تيارين أساسيين في الفلسفة الفينومنولوجية الوجودية : والثالث يمثل اتجاهاً عقلياً متعالياً ، ولكنـه مرتبط الى حد بعيد بمشكلة الانسان المعاصر وهمومه الفكرية .

واذا كان القارىء العربي قد عرف الكثير عن الوجودية ، فهو في الواقع لم يعرف منها إلا الشائع واليومي ، الذي تتناول الصحف عرضه وبهرجته ، وربطه بشتى مظاهر الانحلال والانحراف . بينما سوف يجد القارىء من خـلال النتف القليلة عن الوجودية ، ان مثل هذه الفلسفة كانت أبعد دائمـاً عن كل ما تصوره الشائعات اليومية . كما انها أصعب من ان تفهمها العقول العامية وتجـار الصحف والريبورتاجات الفاضحة المثيرة .

ولعل من أفجع ما تبلى به الفلسفة هو هذا التعميم الجاهل لكثير من مفاهيمها دون الاستناد الى الخبرة الصحيحة ، والاهـتمام الجدي بأخطر ميادين الفعالية

الحضارية ، الذي تشغله الفلسفة عبر التاريخ ، كما هو في العصر الحاضر ، العصر الذي يشهد ثانية بعث التفكير الميتافيزيقي ، ولكن على صعيد انساني مباشر.

وبعد ، عسى ان يسدّ هذا الكتاب بأهدافه المتواضعة ، بعض الحاجة لدى الطالب والقارىء المحب للفلسفة ، سيما وان الدراسات الفلسفية الجدية قد أخذت طريقها الى اهتمام المثقف العربي ، بعد ان أصبح التفكير الاصيل إحدى الركائز الأساسية لاستكمال وعينا الحضاري وادراك طريقنا نحو تكامل يقظتنا الانسانية .

ولعل القارىء يتجاوز عما يمكن ان ينقص هذا الكتاب ، وما قد يقع فيه من بعض الهنات ، التي يتعرض لهـــا كل بحث كان في أصله من طبيعة المحاضرة المباشرة .

ولا شك ان هذا الكتاب هو تمهيد لدراسات فلسفية مستفيضة اخرى ، يعد المؤلف نفسه بها ، كيما يستكمل البحث ، ويتحقق الهدف من كل دراسة تقف عند حدود المدخل الى الفلسفة .

المؤلف

الفصل الاوّل

ما هي الفلسفة ؟

محاولات في التعريف

تمهيد :

ان من أصعب الامور ان يجازف المفكر فيقدم تعريفاً لموضوع ، لا يدري الآخر عنه شيئاً. ولعلّ من اولى المشكلات الفلسفية ان نجد تعريفاً للفلسفة ، يمكن ان يشمل جوهرها وميادين نشاطها الفكري، ويرضى عنه كل فيلسوف من خلال مذهبه الخاص . بل لقد نجد تعاريف الفلسفة تتعدد بتعدد المذاهب ووجهات النظر لدى المفكرين . كل ذلك لأن الفلسفة لم تكن مرة محدودة الموضوع . بل ان الفلسفة الحقة تأبى ان تحصر نفسها في موضوعات معينة. وذلك لأنها في جوهرها تطلب الاحتياز على معنى الوجود كلية .

ثم ان صعوبة اخرى تقوم في وجه كل محاولة لاعطاء تعريف واحد نهائي للفلسفة. هذه الصعوبة هي في كون كل تعريف، لا بد أن يحمل بعض مصطلحات المعاني الفلسفية التي لا يعرفها الطالب بعد . وقد تبدو له شديدة الغرابة ، وفارغة من كل مضمون .

وليس ذلك خاصاً بالفلسفة وحدها ، فان الرياضيات مثلاً تطرح امام طالبها هذه الصعوبة نفسها ، وهي أنهـا مضطرة أن تقدم تعريفاً محملاً بمصطلحات رياضية . وهكذا قل في كل علم ، عندما يقدم ثمّة تعريفاً لموضوعاتـه قبل ان يتمرس بها الطالب .

ولقد قال العالم الرياضي (لاغرانج) لمن يسأله عن ماهية الزمان « أتعـلم ما هو ؟ فان كنت تعلم فحدثنا عنه ، وان كنت لا تعلم فدعنا منه . »

ومع ذلك فلا بد لنا من ان نحاول اعطاء بعض التعريفات التي تسهل لنا بعض صعوبات التعرف المبدئي على الموضوعات الفلسفية .

تعاريف شائعة :

ولنبدأ أولا بالتعريفات العامة الشائعة عن الفلسفة . والحق أن الرأي العـام ينظر الى الفلسفة من خلال المشتغلين بها ، ولذلك نظر الى الفيلسوف قديماً على انه الرجل الحكيم .

والرجل الحكيم هو هذا الانسان الذي يستطيع أن يتحرر من سلطـة ميوله واهوائه ليطلق العنان أمام التأمل . ولهذا عرف الناس في الحكيم رجلاً مبتعداً عن مشاغل الحياة المباشرة ، منصرفاً عنها الى التحكم في طبيعته البشرية ، والسمو بها الى مناهل العرفان والاشراق .

وهناك من فهم من الحكيم هذا الانسان الفقير الذي اكتفى من ملذات الحياة بنوع من التفكير المجرد الذي يعزّيه عن بلوغ ملذات الارض .

وهناك كذلك من عرف في الحكيم ذلك الرجل الذي أحاط بعلوم زمانه كلها ، واكتشف الحقيقـة المطلقة ، وصار بامكانه أن يجد الاجوبة الشافية للاسئلة الكبرى حول اصل الوجود ومصيره، وماهية الروح الانسانية وماهية الطبيعة الالهية الخ . .

ولقد نظر احياناً خلال القرون الوسطى الى الفيلسوف ، على انه انسان خارق للعادة ، أشبه شيء بساحر ، أو عالم سيميائي (نسبة للكيمياء السحرية)، تتكشف له أسرار القوى الطبيعية . وهو موضع اعجاب ورهبة لدى الناس تارة ، او قد

يسخر منه تارة اخرى بعض المتنورين في عصر النهضة ، كما جاء على لسان هملت مخاطباً هوراشيو (هناك اشياء في السماء والارض لا تحتاج الى فلسفتك) .

وفي العصور الحديثة يحلو لبعض المثقفين أن ينظروا الى الفيلسوف وكأنه أمير على العلمـــاء ، لأنه يهتم بأبعد معرفة وأكثرها تجريداً بالنسبة للحقائق الماديـــة المشخصة . وهم يستثمرون كلمة أفلاطون للنيل من الفلاسفة ، عندما قال (كل شيء يبلغ كماله حين يحكم الفلاسفة ، أو حين يتفلسف الحكام[1]) .

ولكننا نستطيع أن نجد الى جانب هذهالتعاريف العامية المفتقرة الى روح الدقة والنظرة الموضوعية ، نجد تعاريف اخرى أطلقها الفلاسفة ، حسب حالة التفكير الفلسفي في مراحله التاريخية المختلفة .

وان أقدم تعريف هو الذي ينطوي عليه اسم الفلسفة ذاته . وهو ما قال به فيثاغورس . فكلمة الفلسفة تعني في اليونانية (محبة المعرفة) (فيلا ــ صوفيا) .

ويشرح (كارل ياسبيرز) هذا التعريف بقوله: ان هذا المعنى ما زال صحيحاً حتى يومنا هذا ، فان جوهر الفلسفة هو البحث عن الحقيقة ، وليس امتلاكها . وان ادعاء امتلاك الحقيقة ما هو الا خيانة الفلسفة لماهيتها . وتحدث هذه الخيانة عندما تنقلب الفلسفة الى مذاهب وثوقية ، مرصوفة في عبارات نهائية كاملة ، كما قد يقع أحياناً في تعليم الفلسفة[2] .

ان كارل ياسبرز يرى في هذا التعريف أن محبة الحكمة تعني جهـــداً مستمراً لتهيئة النفس واعدادها لتقبل الحقيقة . وهذا الاعداد يتضمن انفتاح العقل على العالم ، وطرحه للاسئلة . حتى ان (الاسئلة في الفلسفـــة هي أهم من الاجوبة ، وكل جواب سيصبح سؤالاً جديداً) ، كل ذلك لانه ليس ثمة حدود لتجربـــة الانسان تلقاء المجهول في ذاته ، وفي جوهر العالم من حوله . فالفلسفة لا تستطيـع أن تدعي امتلاك الحقيقة ، وإلا افترقت عن مصير الانسان ، وهو كونه موجوداً

---

(١) بودان : مدخل عام الى الفلسفة . ص ١ ــ ٤ .

(٢) المدخل الى الفلسفة ــ ص (٨) وما بعدها .

في الزمان . والفلسفة ، هي كذلك كمصير الانسان ، موجودة دائماً على طريق الحقيقة ، طريق البحث والمعاناة .

وهذا الطريق يعني عند (ياسبرز) تجربة تاريخية حافلة ، وهي التجربة التي تكشف عن جهد الفلسفة في فهم الانسان وعالمه . (فكل فلسفة تحدد نفسها بتحققها . فلا يمكن ان نعرف ماهيتها إلا بمعاناتها ، الا بالتجربة . ولهذا فان الفلسفة تعني تحقق الفكر الحي . وفي الوقت ذاته هي التأمل حول طبيعة هذا الفكر بنفسه . او بعبارة اخرى فان الفلسفة هي الفعل ، وهي تفسير هذا الفعل . والتجربة الشخصية هي التي تسمح لنا وحدها بأن ندرك ما يمكن ان نلقاه في العالم من فلسفة) .

فكلمة فلسفة إذن عند (ياسبيرز) تتضمن تعريفها الحقيقي ، وهي كونها محبة الحكمة . والمحبة لا تعني امتلاك الحكمة ، وانما هي تجربة هذه المحبة ، في القلق الدائم من اجل ايجاد المعرفة .

تعريف افلاطون :

ومن التعاريف القديمة ما قال به افلاطون اذ أوضح ان الفلسفة هي علم الحقائق المطلقة المخبوءة تحت الظواهر من الاشياء .

ان هذا التعريف لا يمكن فهمه إلا على ضوء فلسفة المثل عند افلاطون . وهي التي تقول بأن العالم لا يقدم لنا إلا نسخاً مشوهة عن حقائق الاشياء . وهي لا توجد إلا في عالم أعلى هو عالم المثل الكاملة التي لا تخضع لتغير أو نقصان . والنفس الانسانية التي كانت تحيا في عالم المثل هذا ، ثم سقطت لأمر ما الى عالم النقصان والزيف ، واختلطت بالمادة عن طريق الجسد ، انما تتوق للعودة الى هذا العالم ، وذلك عن طريق التأمل واستجلاء المثل .. فالفلسفة اذن هي وسيلة الخلاص من عالم النقص والفناء والتغير .

تعريف أرسطو :

الفلسفة هي معرفة الوجود بأسبابه العميقة ، أو هي معرفة الوجود من حيث هو الوجود .

وبذلك جعل أرسطو موضوع الفلسفة البحث في أوسع المفاهيم شمولاً وأقلها تضمناً . وهو مفهوم الوجود ، الذي يشمل كل موجـــود ، ويؤلف عنصر تكونه ، وفي الوقت ذاته لا يمكن وصفه بأية صفة خاصة ، لأن كل صفة انمـــا تضيق من شموله وتجعله يخص فئة من الموجودات . ولذلك وصفه ارسطو بهذه الكلمة (الوجود من حيث هو وجود) اي الوجود الذي لا يوصف الا بذاته .

التعاريف الحديثة :

لقد انقسمت الفلسفة الحديثة الى تيارين رئيسيين هما المذهب المثالي واشكاله المختلفة ، والمذهب الواقعي الوضعي وصوره المتباينة . ودون ان ندخل في تفاصيل هذه المذاهب سنكتفي بايراد تعريفين أساسيين لكلا المذهبين .

ان (كانت) والمثاليين من بعده يرون ان الفلسفة هي معرفة الأنا في علاقاتها مع اللا ــ أنا . وبعبارة اوضح فان الفلسفة سوف تبين لنا اسس المعرفة الانسانية بين حديها : الذات والموضوع . والمثاليون يميلون اجمالاً الى نفي الموضوع مـــن حيث هو موضوع مستقل عن معرفة الذات له ، او كما يقول (فيخته) ان الذات هي التي (تضع) الموضوع ، ولا يمكن أن يكون له ثمة وجود خارج عن ارادة الوضع والنفي لدى الذات .

وأما (سبنسر) والوضعيون (الواقعيون) ، فقد رأوا أن الفلسفة هي علم العلوم . وهي المعرفة في أعلى درجاتها من العمومية والتجريد ، والمعرفة الانسانية المحض . وبذلك جعل سبنسر الفلسفة تابعـــة للعلم . بينما نجد صاحب المذهب الوضعي (اوغست كونت) ، ينفي مهمة الفلسفة كلياً ، ما دامت العلوم المادية من جهة ، والعلوم الانسانية من جهة ثانية ، قد تقاسمت موضوع الفلسفة ، ووصلت

الى نتائج حتمية ثابتة ، بفضل مناهجها الوضعية ، التي ما كان للفلسفة ان تصل اليها بطريقتها التجريدية التأملية ، البعيدة عن مواجهة الواقع .

التعريف الفينومنولوجي :

ويأتي (هوسرل) في العصر الحاضر كيما يجد أن كلا من النزعتين المثالية والواقعية قد اهتمت بطرف من المعرفة دون الآخر . فالمثالية اكتفت بتأليه الذات، والواقعية أهملت الذات أمام غنى الموضوع . وفي رأي (هوسرل) ان الفلسفة تقوم على ادراك هذه العلاقة وهي أن (كل شعور هو شعور بشيء) . والشعور تابع للذات ، والشيء من عالم الموضوع الخارجي . والشعور يبقى فارغاً ان لم يتوجه الى شيء محدود في العالم الخارجي كيما يعيه . كما ان الموضوع او الشيء ، يظل بدون ماهية ان لم يصبح موضوعاً للوعي او الشعور الذي يكشف عن معناه في هذه العلاقة الدائمة (شعور ــ شيء) .

التعاريف الوجودية :

ونكتفي بايراد اثنين منهما ، أحدهما لكارل ياسبرز ، وهو ممثل الاتجاه الايماني في الوجودية ، والآخر لمارتان هيدجر ، ممثل الاتجاه العلماني فيها .

تعريف ياسبرز :

رأينا أن ياسبرز يتمسك بالتعريف الذي يتضمنه اسم الفلسفة ذاته ، وهو محبة الحكمة ، أي السعي لاعداد النفس لتقبل الحقيقة ومعاناة القلق تجاه الاسئلة الكبرى التي تطرحها على الوعي ، دون الادعاء بامكان امتلاك هذه الحقيقة التي ليست حقيقة نسبية مشخصة كحقائق العلوم المادية ، وانما هي استجلاء لغز الذات ، والكشف عن فعاليتها الشمولية للاحاطة بلغز العالم من حولها . هذه الفعالية الشمولية التي يدعوها ياسبرز بمصطلح خاص هو (L'englobant) .

ولنتحدث الآن بشيء من التفصيل حول رأي ياسبرز في الفلسفة : يبدأ ياسبرز

باظهار اختلاف الآراء حول تحديد ماهية الفلسفة وقيمتها . فقد ينتظر بعضهم منها أن تقوم بكشوف خارقة ، تتجاوز عالم الحس ، لتطلعنا على العلل الاولى للوجود ، كما هو شأن الفلسفة القديمة . وقد يعتبرها البعض الآخر مجرد تفكير لا موضوع له البتة . وقد يهملها بعض آخر نهائياً . وبالمقابل فان هناك من يقدسها ويرى فيها جهداً شاقاً ، يقوم به بعض الافذاذ من أجل الوصول الى معنى الوجود. وهناك كذلك من يحتقرها ، ولا يرى فيها سوى نوع من التأمل الذاتي المريض النافل ، الذي يحققه بعض الحالمين الواهمين من الناس .

ولكن هناك فئة اخرى ترى ان الفلسفة تمتاز بكونها في متناول تفكير كل فرد ولهذا ينبغي ان تكون بسيطة سهلة كي يدركها الجميع . بينما قد يرى فيها آخرون شيئاً معاكساً ، فهي عندهم دراسة صعبة ، لا يصل فيها الطالب الى غايته ابداً . والواقع ان المجال الذي نطلق عليه اسم فلسفة واسع بحيث قد يتضمن كثيراً من النظرات المتناقضة .

فمن يعتقد بالعلم يرى أن الفلسفة لا يمكنها ان تصل الى نتائج يقينية . إذ ان العلوم قد استطاعت أن تحصل معارف كثيرة ، تفرض نفسها على الجميع ، بينما نجد ان الفلسفة رغم جهود آلاف السنين ، لم تنجح في اثبات حقيقة واحدة .

وهي عندما تفعل ذلك ، فانها تتحول الى واحد من العلوم الجزئية ، وتكف عن كونها فلسفة . فلقد استطاعت الانسانية أن تتجاوز معلومات (أبقراط) ، الطبيب اليوناني ، بكثير ، بينما ما زلنا ندور في حدود فلسفة أفلاطون .

وبعد أن يستعرض هكذا (ياسبرز) الآراء المختلفة حول ماهية الفلسفة وقيمتها يقول رداً على الهجوم الذي يركزه ضدها أنصار العلم خاصة ، قائلاً :

(في الحق، ان الفلسفة لا تهتم بمسألة التقدم ، ولا يمكن ان تسعى الى اكتساب يقين علمي في ميدانها . فليست هي سوى محض نقد يشارك الانسان فيه بكل وجوده من اجل نجاحه . فالمعارف العلمية لا تتعلق الا بالموضوعات الجزئية ، وليست هي ضرورية لكل انسان . بينما ترتبط الفلسفة بالوجود كله الذي يهم

الانسان . وهي عندما تتوصل الى ابراز حقيقة ما ، فانها توقظ أعماق الانسان ، كما لا يمكن ان تفعله أية حقيقة علمية) .

على انه ينبغي ألا نفهم من ذلك افتراق الفلسفة نهائياً عن العلم . فان البحث الفلسفي يظل مرتبطاً بالعلوم . فهو يفترض امكان التقدم الكلي للعلم المعاصر . غير أن معنى الفلسفة له اصل آخر . انه ينبجس، قبل كل علم ، في الوقت الذي تستيقظ الروح البشرية وتتنبه الى حقيقتها) .

ويعمد (كارل ياسبرز) بعد ذلك الى ايضاح كيف ان الفلسفة هي ذات جذور فطرية في طبيعة الانسان ، فهو يضع أمامنا خمس وسائل للتعرف الى الفلسفة هي :

١ ــ ان للعلم استقلاله الخاص ، وله موضوعه وطرقه ومناهجه التجريبية ، التي ليس بامكان كل فرد ان يقترب من العلم ، دون معرفتها والتمرس بها . بينما نجد ان الفلسفة لا تحتاج الى مثل هذه الطرق المعقدة ، ولذلك فانها قريبة من كل انسان . واذا كان بعض الفلاسفة المحترفين ، يتبعون طرقاً منطقية صعبة ، للتدليل على آرائهم ، فان نتائج أبحاثهم لا قيمة لها ، إلا اذا عادت وتلاقت مع الطبيعة البشرية .

٢ ــ ان ينبوع التفكير الفلسفي في كل زمان هي الذات الانسانية ، وفي استطاعة كل فرد أن يطبق ذلك على نفسه .

٣ ــ اشارة مدهشة تدل الانسان على وجود نزعة التفلسف في ذاته . وهي الاسئلة الطفولية التي تكاد تتعرض لذات المشكلات الفكرية التي يطرحها الفيلسوف كأن يسأل الطفل قائلا : « أحاول كثيراً ان أفكر انني شخص آخر ، ولكنني أبقى مع ذلك انا نفسي » . فهذا السؤال يلمس أصل كل يقين وهو وعي الوجود عن طريق معرفة الذات . اذ ان الانسان يظل ابداً حائراً أمام لغز الذات الذي لا يمكن حله .

والطفل كذلك يسأل عن أصل الاشياء وبداية الكون . ومن هو الله . واذا كان الطفل قد يرضى بالاجوبة البسيطة التي تحتال على اعطائه ثمة طمأنينة موقتة ، فان الفيلسوف سوف يظل يطرح هذه الاسئلة دون ان يلقى الجواب الشافي عليها.

٤ ـ ويشير (كارل ياسبيرز) كذلك الى المرضى النفسيين، الذين قد يفقدون القدرة على الرياء والمداجنة ، وبسبب المرض فقد ينفصلون عن العقل الجماعي ، وتنطلق هكذا بعض الحقائق من أفواههم . وقد تتبدى لهم حقائق الامور أثناء الحلم ، ولكنهم ما ان يستيقظوا حتى ينسوا ما كانوا رأوه . ومن هنا جاء هذا المثل : « خذوا الحكمة من أفواه الاطفال والمجانين » . ولنا في بعض قصائـــد الشاعر هلدرلن ، وبعض انتاجات الرسام فان غوغ ، أثناء نوبات المرض العقلي ما يشهد على انبثاق تفكير محرر من اطارات العادة والمالوف .

ولكن لا يلبث (ياسبرز) حتى ينبهنا الى ان مصدر التفكير الفلسفي هو شيء آخر غير هذه الحالات الشاذة . فالفلسفة هي من عمل قليل من العقول الفذة التي تملك من البداهة والاستقلال ما يجعلها نادرة الظهور خلال الوف السنين .

٥ ـ ثم يخلص ياسبرز الى التأكيد بأن الانسان لا يمكنه ان يحيا بدون فلسفة. فهي ماثلة له في الامثلة الشعبية ، وفي تعابير الحكمة الدارجة ، وفي الآراء العامة الشائعة ، كما يمكن ان يجدها في لغة الموسوعيين ، وفي المفاهيم السياسية . وكذلك قد نجدها متضمنة في الاساطير التي ألفها الانسان القديم . وهكذا لا يمكن الفرار من الفلسفة .

ولكن المشكلة التي يمكن أن تثار حول كل فلسفة ، تكمن في مدى وعيها ، وهل هي فلسفة جيدة او رديئة ، غامضة او واضحة .

وحتى من يرفضها ، فانه يرفض الفلسفة باسم فلسفة اخرى دون ان يعيها .

رأي مارتان هيدجر :

ان مارتان هيدجر يرفض ان يعرف الفلسفة من خـــلال مشكلاتها التقليدية الخالدة . وهو يرى أن أفضل مواجهة لموضوع الفلسفة ، هي التي تكون في تخطي الفلسفة الاوربية والعودة الى الاصول اليونانية السابقة على سقراط .

وذلك لأن ما اعتدنا ان نسميه بالميتافيزيقا ، ما هو الا من عمل التقنية الفكرية، البعيدة عن مواجهة جوهر الفلسفة الحقيقي . ان هذا الجوهر في رأي هيدجر هو

في الصفة الكلية التي انتبه اليها لأول مرة المفكر اليوناني هيراقليطس ، عندماحاول ان يفسر الوجود كلية ، بعلة واحدة .

ان هيدجر ينبهنا الى ان هذا السؤال « ما هي الفلسفة ؟ » قد يجعلنا نظن اننا لم نزل نحوم حول الفلسفة ، بينما يتضمن هذا السؤال ان ندخل الى صميم الفلسفة ، وهذا يتطلب ان نحدد لنا طريقاً واتجاهاً معيناً .وكأن ذلك قد يثير في نفسنا عاطفة ما . ويذكرنا هيدجر بخطر سيطرة العواطف في هذا الميدان ، وذلك حسب كلمة اندريه جيد : « اننا بالعواطف الجيدة نصنع الادب الرديء » . وهذا يصدق كذلك على الفلسفة الى جانب الادب . اذ ان العاطفة هي اولا لاعقلية ، والفلسفة ليست موضوعاً عقلياً فحسب ، ولكنها الضامنة الوحيدة للعقل كذلك . وهنا يستدرك هيدجر منبهاً الى اننا في قولنا هذا ، ألا نكون قد حطمنا المسافة التي كانت تفصلنا بين السؤال والاجابة ، فوجدنا أنفسنا أمام تعريف سريع (الفلسفة من عمل العقل) قد نوافق عليه لاول وهلة [1].

ولكننا عندئذ سوف نضطر الى وضع أسئلة أخرى : فاذا كانت الفلسفة من عمل العقل ، فما هو العقل؟ وكيف يمكننا أن نتحقق من العقل ؟ وهل العقل سيقود الفلسفة ، واذا كان الجواب بالايجاب ، فبأي حق يفعل ذلك ؟ واذا كان الجواب سلباً ، فمن أين يستمد العقل رسالته ، ويحقق دوره ؟ ولكننا لم نستطع أن نتعرف على طبيعة العقل الا من خلال فعالية الفلسفة ذاتها . وهذا تناقض . واذا قلنا أن الفلسفة تستمد معقوليتها من العقل ، فمعنى هذا ان الفلسفة كانت في البدء لا معقولة ، وهذا كذلك تناقض. ومن هنا يخلص هيدجر الى تقرير هذه النتيجة، وهو انه لا حاجة لنا الى مثل هذا التشرد بين التصورات الاعتباطية للتعرف الى موضوع الفلسفة . واذا كنا أردنا أن نتبين صلة الفلسفة بحياتنا ، فلا يدل هذا على اننا نقلل من معقولية الفلسفة ، او اننا نسعى الى ربطها بما يخالف طبيعتها وهو اللامعقول .

ويعود هيدجر الى الالحاح على ضرورة تبين طريق محدد نسلكه للوصول الى

---

١ انظر محاضرة هيدجر تحت عنوان : ما هي الفلسفة » ؟

تعريف الفلسفة . وهذا الطريق يراه في كلمة (الفلسفة) ذاتها . وهي كلمة يونانية خالصة . وما الادعاء بأن الفلسفة هي من نتاج الغرب الاوربي الا مغالطة . فالفلسفة تحمل طبيعة اللغة اليونانية وتتوجه الى معرفة الوجود في كليته ، كماتفهمه اللغة اليونانية . ولكن ذلك لا يعني أن الغرب لا دخل له في تاريخ الفلسفة ، بل ان العلوم الحديثة التي أدت الى عصرنا الذري الحاضر ، ما هي الا نتاج طبيعي لاتحاد تاريخ الغرب بالفلسفة التي سبقت انبثاق العلم وهيأت لظهوره .

ومع ذلك فإن السؤال : ما هي الفلسفة ؟ ليس سؤالاً يتوجه الى اقامة نوع من المعرفة يرتبط بها ، وعند ذلك نكون قد أقحمنا في وضع فلسفة للفلسفة .

وكذلك فليس هذا السؤال يتضمن تاريخاً للمفاهيم المختلفة التي نظر من خلالها الى الفلسفة . ولكنه سؤال (تاريخي) لأنه يرتبط بمصيرنا نحن كبشر .

ولنلاحظ أن كلمة (تاريخ) تعني في فلسفة هيدجر (الزمان الانساني) ثم ان هيدجر يأبى أن ينظر اليه باعتباره مجرد سؤال . ولكنه في رأيه هو السؤال التاريخي لوجود الانسان الغربي الاوربي . وهنا لا بد ان يقوم اعتراض كبير في وجه هذه النزعة العنصرية التي تخص الغرب الاوربي بالقدرة على التفلسف من دون الانسانية كلها . ولكن لنتابع الآن ، فان هيدجر لا يهتم فقط بكون ان كل سؤال يتضمن التوجه الى معرفة (ماهية) الشيء الذي نتساءل عنه ، وانما ينبهنا الى أهمية التساؤل نفسه المتضمن في كلمة « ما هو ؟ » . ونحن كنا سألنا « ما هي الفلسفة؟ » منذ فجر الحضارة اليونانية ، وما زلنا نسأل حتى اليوم . فكأننا اذن نتبع درباً أو اننا على طريق ان نجد ذلك الجواب. ومع هذا فنحن لسنا على ثقة تماماً من أننا نخطو الخطوة الصحيحة في هذا الدرب . ولا يمكننا كذلك أن نعرف المكان الذي وصلنا اليه اليوم من هذا الدرب .

ان السؤال يتوجه الى الكشف عن ماهية الفلسفة ، واذا كنا نود أن نعرف الفلسفة فلا بد من أن نكون على علم بشيء من الفلسفة ، وهذا يوقعنا ثانية في حلقة مفرغة

ولكن هيدجر لا يلبث أن يقدم لنا دليلاً نتبعه في ايجاد تعريف للفلسفة ، وهو

اسم الفلسفة في اليونانية القديمة . ويرى هيدجر ان كل لفظة يونانية انما تعرض شيئاً (موجوداً) وليس مجرد دلالة لفظية . وعلى هـذا فكلمة الفلسفة تعني وجود الفلسفة . وهي الكلمة الفضلى التي ترتبط بالوجود ، وتحاول أن تشمله . ولذلك فان تعريف الفلسفة عند هيدجر يساوي تعريف الوجود المطلق . وهذا ما اتضح عند هراقليط وبارمنيد ، اللذين نظرا الى الوجود على انـه واحد . وتساءلا عن معنى وجود الموجود . وكانت الفلسفة عندهما هي هذا التساؤل الشامل . وهيدجر يعتبر هذين الحكيمين مفكرين ، وليسا من الفلاسفة . وهو بذلك يميزهما عن الفلاسفة بالمعنى المهني . وهم الفلاسفة السفسطائيون وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون .

وقد اعتبر كل منهما أن الفلسفة ، هي معرفة ، يستطيع الانسان أن يمتلكها عن الوجود. فهذا الامتلاك للمعرفة، مبعثه شعور الدهشة عند الانسان ويعلل هيدجر الدهشة بأنها صورة عن النزوع الانفعالي الشهوي (التابع للاله إيروس) . وان ما يثير الدهشة عند اليوناني هو ارتباط كل موجود بالوجود ، هو أن كل موجود يكشف عما هو أشمل وأعمق منه ، وهو الوجود المطلق .

ولقد اعطى أخيراً ارسطو تعريفاً للفلسفة نهائياً ، عندما قال انها معرفة العلل الاولى . وهنا يرفض هيدجر ان يعتبر ان معرفة العلل الاولى ، تعني الكشف عن الوجود باطلاقه. ولهذا اعتبر تعريف ارسطوطاليس ليس نهائياً ، وانه واحد من تعريفات كثيرة اعطيت للفلسفة خلال الني عام . وكان أكثر ما يتوجه الى ناحية الوجود بمعناه المطلق . وهذا ما وجه الفلسفة تدريجيـاً نحو العلم ، وأخفى مشكلة الوجود الاصلية ، التي كشف عنها الفلاسفة السابقون على سقراط . وقـد فهم مفكرو القرون الوسطى من المعرفة ، المعرفة الالهية ، كما فهم الفلاسفة الحديثون، منها العلم بمعناه الطبيعي الواقعي .

ويوضح هيدجر رأيه فيمفهوم الفلسفة أكثر ، في كتاب (رسالة حول النزعة الانسانية) فيرى ان الفلاسفة الاوروبيين قد أساؤوا فهم هذا السؤال (ما هي الفلسفة ؟) ، اذ كانوا يتوجهون الى الكشف عن (الكلية) ويهملون البحث عن كينونة الوجود .

وهو يعني من مفهوم (الكلية) جملة المفاهيم المجردة ، التي يضعها العقل ويؤلف منها مذهباً فلسفياً يدعي مطلق المعرفة ، ويستعيض به عن مواجهة حقيقة الكينونة .

ثم ان هيدجر يرى ان الميتافيزيقا التقليدية ، بما وضعت من مصطلحات فلسفية معقدة ، قد أبعدتنا عن الشعور بالمشكلة الاصلية ، وهي همُّ الكشف عن الكينونة ذاتها ، وليس ايجاد المفاهيم المجردة التي تضلها بقدر ما تدعي معرفتها .

ويعمد هيدجر الى عكس الطريق التقليدي الذي كان يتبعه الفلاسفة عندما ينطلقون من ادعاء الاحاطة بالوجود المطلق ثم التسلسل منه الى ايضاح معنى الانسان . ولكنهم كانوا بذلك انما يجردون الانسان من وجوده الواقعي ، ويدرجونه كمفهوم كلي بالنسبة لكلية الوجود . وعند هيدجر ، علينا ان نصعد من تحليل وجود الانسان الحالي ، الى بلوغ الكينونة ، أو ان وجود الانسان هو الذي يناط به لوحده ، ان يكون حارساً للكينونة .

والخلاصة ان هيدجر يوحد الفلسفة بالوجود المطلق ، ويرى ان كل تفكير فلسفي لا يحوز على حقيقته ، ولا يكون مشروعاً عند نفسه ، الا اذا كان في الوقت ذاته اقتراباً من الكينونة . وهذا التفكير لا يمكن ان ينعزل عن مواقف الوجود الانساني . وخاصة منها تلك المواقف السلبية التي يضطر فيها الانسان الى اعدام كل صيغ الوجود المزيف الخارجي الذي اعتدنا عليه ضمن المؤسسات الاجتماعية،التي تنسينا همنا الاول ، وهو الشعور بما فيوجودنا من نقص واضطراب يعبر عنه هيدجر بتجربة القلق . وهي التجربة التي تنتزعنا من امننا السطحي ، وتخلصنا من وجودنا الجمعي المشترك ، لتواجهنا بمصيرنا الفردي . وهو مصير متناقض اذ انه في الوقت الذي نملك وجوداً مقطوعاً عن كل تبرير ، وأفضل ما فيه ان يواجه دائماً الموت ، علينا ان نحوز على الوجود المطلق ، او على الاقل ، علينا ان نتقرب من الشعور به ومن مواجهة كينونته .

●

واذا ألقينا الآن نظرة عجلى على ما تقدم نجد أن مشكلة تحديد الفلسفة مازالت قائمة. بل انه يمكننا أن نعتبر أن كل ما قيل على انه فلسفة، هو محاولة لتحديد الفلسفة، أي ان المفكر ما زال ذلك المسافر عبر آفاق لا يمكن ان تنطلق الا الى آفاق أرحب وأبعد. ولقد سعى كما رأينا كل فيلسوف أن ينسج لنا تعريفاً للفلسفة. ولكننا تبينا أن هذا التعريف لم يكن في النهاية، سوى تعريف لوجهة نظره في الفلسفة، ولم يكن يستطيع ان يلمّ بجميع الممكنات الفكرية والروحية التي تتضمنها هذه الفعالية الانسانية الشاقة، التي تسمى فلسفة.

ومع ذلك فاننا يمكن أن نميز بين التعاريف نوعين أساسيين، وهما التعاريف المذهبية والتعاريف المطلقة أو الحرة. والاولى كانت من نصيب الفلسفات التي سعت الى انشاء بناء متكامل عقلي كما فعل ارسطو، والفلاسفة العقليون والمثاليون وبعض الواقعيين. وكانت ميزات هذه التعاريف، انها عبارة عن احكام عامة، او انها أوسع مقدمة في المذهب، منها ينطلق الفيلسوف الى استنتاج مفاهيم مذهبية، حسب تسلسل منطقي رياضي. وهذه التعاريف لا يمكن أن تناقش قيمتها الا بمدى التطابق مع كلية المذهب الذي تنتمي اليه. ولذلك لا يصح أن تؤخذ على انها تعاريف للفلسفة بشكل عام. وانما ينبغي أن ننتبه دائماً الى انها تعاريف لفلسفات، أي لوجهات نظر مذهبية قيلت في مجال الفلسفة.

واذا تذكرنا أن هذه المذاهب كانت مرتبطة بالشروط العقلية التابعة للاجواء الحضارية المختلفة، التي نشأت في ربوعها، فاننا ندرك بسهولة مدى نسبيتها، وكونها محدودة بشروط البيئة العقلية الواقعية، أكثر منها، بما تحمل الفلسفة من اطلاق وشمول.

وأما التعاريف الحرة أو المطلقة، فهي التي لا نستطيع ان نلقاها الا حينما تتضاءل النزعة الى اشادة مذاهب متماسكة، وتقوى بالمقابل النزعات التي تميل الى جعل التفكير الفلسفي مجهوداً حياتياً يعتمد على وعي حصيلة تجربة واقعية لانسان، هو المفكر. وهو هذا الانسان الممتاز الذي يقع على مفصل حاسم من تحول الفكر

تبعاً لتحول الحضارة، في عصر تشتد فيه أزمات الاعتقادات الانسانية ، ويواجه فيها المفكر الاسئلة المطلقة الخالدة من خلال ظروف واقعيــة متوترة بالقلق والاضطراب . ويضطر أن يقــدم أجوبة ، تصح حلولا بالنسبة للازمات والاشكالات الاجتماعية والذهنية الواقعية . وتقدم خبرة فلسفية جديـــدة للتراث الشامل للفلسفة ، الى جانب محاولتها الاسهام في معالجة قضايا عصرها .

ولذلك فان هذا النوع من التعاريف قد لا تنطبق عليـــه الشروط النظريـــة المطلوبة عادة من مفهوم التعريف . وهكذا فاننـــا قلما نلقى فيلسوفاً ، ينتمي الى الزمرة التي يصح ان ندعو اصحابها بفلاسفة التجربة ، قد اجتهد لاعطاء تعريف جامع مانع ، كما يقول المناطقة ، للفلسفة . وانما اذا أردنا ان نحصل على مثل هذا التعريف فلا بد من أن نطلع على فلسفته كلهـــا ، على ضوء تجربتـــه الخاصة ، ونستخلص منهـــا ما يصح أن ندعوه بـ « الموقف » . والموقف هو شيء آخر يتجاوز التعريف . بل نستطيع ان نعتبر الموقف نوعاً من التعريف الكلي الواقعي الذي يشمل بنظرة واحدة فلسفة المفكر وتجربته الخاصة .

هكذا مثلاً نستطيع ان نتحدث عن موقف لسقراط ، تلقاء السفسطائية التي سادت تفكير مجتمعه وسلوك افراده ، وما تضمن هذا الموقف من رفض للافكار الشائعة ، وتنبيه الى درب الحقيقة ، عن طريق الجدل الحي المسؤول .

وكذلك نستطيـــع ان نتحدث في حقل التصوف الفلسفي عن موقف للغزالي ، وآخر للقديس اوغسطين. كما يمكن ان نتحدث كامتداد حديث لتجربة التصوف، عن تجربة العلو ، كما هي في موقف (باسكال) ، وفي موقف مؤسس الوجودية الايمانيـــة (كيركيجارد) ، ومن على دربه كالفيلسوف (كارل ياسبرز) ، و (غابرييل مارسيل) .

ويمكننا أن نتبع خطاً ثانياً مقابلاً لهذا الخط الذي رأيناه، من أعلامه (نيتشه)، و (مارتان هيدجر) و (جان بول سارتر) و (البيركامو) ، وكل هؤلاء لا نجد لديهم تعاريف للفلسفة بقدر ما نلقى مواقف حياتيـــة ، تتضمن نظرة مشخصة لمعنى الوجود .

وكما تبين لنا من خلال تساؤل هيدجر عن الفلسفة ، فان الفلسفة هي الوجود المطلق ، وان البحث في اولها هو البحث في الآخر . وبما انّ احتياز الوجود لا لا يتم أبداً عن طريق المعرفة النظرية ، كما فعل العقليون والمثاليون ، فانه لا بد من تجربة تلقاء الوجود الانساني المشخص . وهذه التجربة تنحل الى سلسلة مواقف أو أوضاع ، كما قال سارتر ، فيها تتداخل الثقافة بالشروط الاجتماعية والانسانية الواقعية ، من خلال معاناة فذة يقوم بها المفكر الذي لم يعد مجرد مفكر ذهني منعزل عن تيار التأثير في حضارته ، بل نجده وقد دخل ميادين الفن والادب والسياسة ، لكي يجعل لافكاره ثمة قدرة على التحقق العملي .

الفصل الثاني

نشأة الفلسفة

عندما نحاول أن نبحث في نشأة الفلسفة فاننا نجد أنفسنا مضطرين الى العودة بتفكيرنا الى أقصى البدايات التي يمكن أن تقدم لنا بعض الملامح عن التفكير الفلسفي ، وعلى هذا فان البحث في نشأة الفلسفة هو جزء من البحث في تاريخ الفلسفة .

ان لكل علم تاريخاً تتضح فيه تطوراته ، وتظهر من خلاله الخطوات الاساسية التي قطعها في سبيل تحقيق هدفه الخارجي .

فبالاحرى ان يكون للفلسفة ، التي كانت في الماضي مجمعاً للعلوم ، ان يكون لها تاريخ متشعب ، يعرض لنا المذاهب الفكرية ، ووجهات النظر المختلفة التي تبناها الفلاسفة في معالجة مشكلاتهم المتباينة .

ونحن عندما نتصدى لدراسة تاريخ الفلسفة نقع في تناقض مبدئي وهو : ان الفلسفة تستهدف الوصول الى الحقيقة ، فهي اذن ذات موضوع خارج عن الزمان وعن التطورات والتغييرات التاريخية ، بينما التاريخ هو اعتراف بوجود التغير والاختلاف فكيف يمكن اذن ان نوفق بين موضوع الفلسفة الذي هو طلب

الحقيقة الثابتة وبين طبيعة التاريخ القائمة على دراسة التغيرات والاختلافات عبر الزمان .

هذه المشكلة قد تبدو لأول وهلة أنها مشكلة منطقية صرفة، ولكننا اذا تعمقنا فيها وجدنا أنه ليس هناك ثمة تناقض بين موضوع الفلسفة وبين تاريخها . اذ أن الحقيقة المطلقة قد تكون في حد ذاتها ثابتة بعيدة عن التغير . ولكن اكتشافها هو عمل تدريجي يتطلب زماناً وتجارب وأبحاثاً مستمرة. قد تصيب أحياناً وقد تخطىء. وهكذا فاذا كان موضوع الفلسفة هو الكشف عن الحقيقة فان تاريخ الفلسفة موضوعه ، هو متابعة هذا الكشف التدريجي في محاولاته المختلفة عند الفلاسفة من خلال مذاهبهم عبر الحضارات والثقافات الانسانية .

ان الذين يتمسكون بفكرة ان من الصعب تحديد تاريخ الفلسفة هم أصحاب النزعة المثالية الذاتية الذين يصرون على انكار وجود الحقيقة في عالم خارجي عن الذات المفكرة ، والذين يقولون بأن تاريخ الفلسفة ما هو الا تاريخ أفكار نسبية ترتبط بالظروف وبالمستوى الحضاري لها . منهم أصحاب النزعات الواقعية ، والتي قد يؤدي بعضها الى الشك في وجود حقيقة مطلقة أو على الأقل في إمكان الوصول الى هذه الحقيقة .

ونستنتج مما تقدم ان موضوع الفلسفة متغير ومتطور بحسب تغير وتطور الروح الانسانية التي يتوقف عليها فهم العالم الخارجي .

ولقد بين لنا الفيلسوف الالماني « كانت » اننا لا نستطيع أن ندرك من العالم الخارجي الا ظواهره. ذلك لأن بنية عقلنا ذات طبيعة تَرينا من خلالها طبيعة الأشياء في العالم الخارجي . فنحن ندرك صفات الاشياء من خلال حواسنا . واذا اختلفت حواسنا هذه فما يدرينا ان تختلف معها ، كذلك طبيعة الأشياء الخارجية كما لو كنا مثلاً نضع نظارة بنفسجية فنرى العالم بنفسجي اللون .

ولكن « كانت » يقدم لنا على الأقل هذه الحقيقة الثابتة : وهي أنه ما دامت بنية عقلنا ثابتة على ما هي عليه الآن ، وما دامت طبيعة حواسنا كذلك ثابتة ، فإن معرفتنا ستكون بالتالي ثابتة . ولنلاحظ أنها ثابتة بالنسبة لعقلنا ولا يمكننا ابداً ان

نتأكد من ثباتها بالنسبة لحقيقتها المستقلة عنا . هذه الحقيقة التي يسميهـا كانت « الشيء في ذاته » .

ويأتي « هيجل » بفكرته القائلة ان التاريخ هو الروح المطلقة ، وهي تعرض نفسها على مرّ الزمان ، من خلال الحضارات الانسانية المتبلورة في الفن والعلم والدين والفلسفة . وعلى هـذا فالفلسفة وتاريخ الفلسفة هما شيء واحد . لأن الفلسفة هي إدراك الروح المطلقة لذاتها من خلال تجلياتها هذه عبر الحضارات . فإذا أردنا ان نتخذ موقف التفلسف فلا بد من أن ندرك مكاننا الروحي من تطور الفلسفة . وهذا يدفعنا اذن إلى محاولة فهم تاريخ الفلسفة بكامله . ولقد ادعى « هيجل » أن مكانه الروحي من الفلسفة هو في إيضاحه لفلسفته الخاصة هذه ، التي يعتبرها الفلسفة النهائية .

وهناك نظرة مخالفة لما تقدم بالنسبة لقيمة تاريخ الفلسفة ، فان « ديكارت » الفيلسوف الافرنسي صاحب فكرة « الشك المنهجي » المشهورة ، قد دعانا الى التحرر من عبء التراث الماضي والتخلص من جميع أفكاره ومعلوماته ومذاهبه التي لا تصمد أمام الشك . ونحن لكي نفهم موقف « ديكارت » هذا علينا أن نتذكر العصر الذي عاش فيه هذا الفيلسوف ، وهو عصر كان جسراً بين ثقافة القرون الوسطى وبداية ثقافة العصور الحديثة .

ولقد حدثنا « ديكارت » نفسه عن الاوهام والضلالات التي تعلمها من أساتذته على أنها حقائق أبدية لا يرقى اليها الشك . وعلى هذا فلا يصح أن نأخذ قول ديكارت على أنه قول نهائي ، يصح في كل زمان . ولو أننا فعلنا ذلك في عصرنا هذا ، لبدا الأمر جدّ متناقض بل مضحك . فكيف يستطيع الفرد منا أن ينكر قيمة العلوم التي حققت كثيراً من الانتصارات خلال القرنين الماضيين . واذا كان « ديكارت » يدعونا الى الثورة على الماضي فينبغي أن نفهم هذه الثورة على الجزء الموهوم من هذه الثقافة والذي لا يتناسب مع الحقائق العلمية الحديثة . ومن خلال ما تقدم علينا ان نفهم عبارة « إمرسون » التالية :

« أيها الانسان ان العالم أمامك جديد وهو جديد في كل لحظة . فـلا تتعلق

بشيء مما عرفته في الماضي بل عليك أن تبدأ كل شيء من جديد » .

ولا نعتقد ان « إمرسون » قد عنى بكلامه هذا أن ننفي ثقافتنا القديمة . ولكنه يطالبنا الى جانب ذلك بتجربة حية شخصية ، تصلنا بعصرنا وبالمعطيات الفكرية والفنية والاجتماعية له ، لكي تجمع بين خبرة الماضي وجدّة الحاضر . ونتفهم هذه الجدة من خلال تلك الخبرة التي تقدمها لنا ثقافة السالفين من العلماء والمفكرين .

وأما برأي الفيلسوف « فشر » فالفلسفة عنده هي تاريخ الفلسفة وهو يؤمن بأن التفكير الانساني لا يمكن ان يفهم الا من خلال تطوراته المتوالية عبر الزمان ، هذه التطورات التي تحوي على مذاهب ووجهات نظر مختلفة ترتبط بالبيئة وبالروح الحضارية السائدة في زمانه . فمن خلال متابعتنا لهذه المذاهب وما تحويه من حقائق وما تتضمن كذلك من نفي لحقائق أخرى يمكننا ان ندخل في اعماق التجربة الانسانية ، وهي في حال نزوعها نحو المعرفة واليقين .

واذا بلغنا العصر الحديث وجدنا ان كبار الفلاسفة أصبحوا على شبه وفاق بما يتعلق بفكرة تاريخ الفلسفة ، فبعد تقدم العلوم المادية وجد الفلاسفة انفسهم مضطرين للتنازل عن طموح الفلسفة القديم ، وان يهجروا بالتالي فكرة امكان العقل الانساني في التوصل الى بلوغ الحقيقة المطلقة .

ومن احدى مميزات الفلسفة المعاصرة ، انها تنظر الى نفسها على انها فلسفة نسبية (أي كونها مرتبطة بشروط الزمان والمكان والظروف الفكرية المحيطة) .

اننا نجد مثلاً الفيلسوف الوجودي (كارل ياسبرز) ينبهنا الى هذا المعنى الذي تنطوي عليه كلمة فلسفة فهو يذكرنا كما رأينا بأن هذه الكلمة أبرزها لأول مرة الفيلسوف اليوناني « فيثاغورس» ومعناها باليونانية : محبة المعرفة ، و«ياسبرز» ينبهنا الى مدى التواضع في هذا الاسم ، فالمحب للمعرفة هو انسان يسعى الى بلوغ المعرفة . وهو يختلف عن (العالم) الذي امتلك معارف علمه . فالفيلسوف الحق في رأي « ياسبرز » هو هذا الذي حرر نفسه من ادعاءات المبالغة بأنه قد امتلك الحقيقة مثلاً ، وكل ما هنالك ان جهد الفيلسوف ينصبّ على تهيئة نفسه وعقله

للسعي وراء المعرفة وفي رأي « ياسبرز » ايضاً ان الفيلسوف الذي يصب أفكاره بصيغة يقينية نهائية هو مدّع كبير ، اذ أن الفلسفة هي في طرح الاسئلة اكثر منها في اعطاء الأجوبة حتي ان كل جواب لا بد ان يتحول عنـد الفيلسوف الأصيل الى سؤال جديد .

وندخل الآن مباشرة الى مشكلة ثانية هي : متى ابتدأت الفلسفة ؟ يميل أرسطو الى اعتبار ان نشأة الفلسفة كانت في القرن السادس قبل الميلاد على يد الفيلسوف « طالس » الذي كان اول فيلسوف قال بنظرة موحـدة للوجود ، وفسر أصل الاشياء كلها بارجاعها الى عنصر واحد هو الماء .

ولقد تبنى اكثر فلاسفة الغرب هذا الرأي ، وخاصـة منهم فلاسفة العصر الحديث . الا انه منذ ان اكتشفت الآثار القديمـة وأبرزت ثقافات الحضارات المنصرمة في مصر وما بين النهرين، تحول جزء من المفكرين الى الاعتقاد بأن أصل الفلسفة أقدم بكثير مما اعتقد أرسطو .

فلقد تعرف العلماء الى قصيدة بابلية قديمة تدعى « قصيدة الخلق » تقدم لنـا شبه تفسير لمنشأ الحياة ، فكان ان برزت نزعة حديثة جـداً لدى بعض علماء الاجتماع ومن بينهم العالم « ليفي برول » في كتابه الشهير « العقليـة الابتدائية » الذي قال : بأن التفكير القديم كان مظهراً اجتماعياً مختلطاً بالسحر وبالعقائد الدينية وبالأساطير ، والدليل على ذلك اعتبار « فيثاغورس » أن للأرقام قوى سحرية خفية تؤثر في مصائر البشر وظهور كثير من العبارات الاسطورية لدى « سقراط » بحيث ينتهي « ليفي برول » الى اعتبار التفكير اليوناني مزيجاً من الروح العلمية المستجدة ومن الأصول السحرية الاسطورية التي ترجع الى عهود الحياة الابتدائية في اليونان .

غير أننا لا بد لنا من الفصل بين التفكير الفلسفي المنظم وبين الأفكار المتناثرة في طقوس الأساطير القديمة . فلقد كان الفيلسوف اليوناني واعياً مهمتـه كمفكر مستقل عن العقائد والاساطير الشائعة ، واذا كان « أفلاطون » قـد اعتمد على بعض الاساطير في محاوراته (كالكهف والعربة ذات الجوادين) فإنما فعل ذلك

لكي يدعم تفكيره المنطقي بأمثلة حية شاعرية . ثم لا ننسَ أن بعض الفلاسفة قد اعتمدوا على رصيد من العبارات الصوفية ، وأن بعض الفلاسفة المعاصرين قد كتبوا بلغة أدبية مشرقة تعتمد على التأثير الفني الذي يشبه تأثير الاسطورة القديمة، منهم الفيلسوف الفرنسي « برغسون » .

ان متابعتنا لنشأة الفلسفة تطرح علينا سؤالين جديدين هما :

١ ـ هل كان تطور الفلسفة مستقلاً عن غيرها من المعارف الانسانية كالعلم والفن والدين ؟

٢ ـ هل يمكن أن نتحدث عن تطور منتظم للفلسفة فنقول ان الفلسفة تتقدم باستمرار ؟ وهذا يستتبع سؤالاً آخر فهل وجدت المذاهب الفلسفية منذ البدء الحلول النهائية للمشاكل الفلسفية ، ولم تفعل المذاهب اللاحقة سوى تكرار هذه الحلول بصور منطقية مختلفة أو أن المذاهب يحل بعضها محل الآخر بدون تسلسل معقول وبصورة اعتباطية ؟

ان « اميل برهييه » في كتاب « تاريخ الفلسفة » يقول :

« ليس ثمة جواب قاطع على هذه الاسئلة ، إلا ما تقدمه المذاهب نفسها بصدد تاريخ الفلسفة . »

ولكننا اذا تركنا آراء هذه المذاهب وحاولنا من خلال نظرة تاريخية خالصة أن نجد الجواب لعثرنا عليه ، اذ نرى ان الفلسفة كانت في الواقع تضم العلوم المادية والانسانية ، الى عصور متأخرة ، حتى أننا في أيامنا هذه نجد بعض الفلاسفة يجمعون بين الفلسفة والعلم معاً (كاينشتين الامريكي وبرتراند رسل الانكليزي) .

وأما الفن فقد كان من حيث التفكير في ماهيته تابعا كذلك للفلسفة . وأما فيما يتعلق بالدين فهناك عصور استقلت الفلسفة فيها عن الدين كما في العصر الذهبي للفلسفة اليونانية . ثم اختلطت الفلسفة بالتفكير الديني على يد « أفلوطين » في الحضارة الهيلينية (اليهودية واليونانية معا) . ونحن نعلم أن طابع القرون الوسطى سواء في الشرق أو في الغرب كان متميزا بخضوع الفلسفة للدين ، واتخاذها ذريعة

للدفاع عن العقائد الدينية كماهو الحال عند الامام « الغزالي » والقديس «أوغسطين» و « توما الاكويني » . ثم تميز عصر النهضة بانفصال الفلسفة عن الدين وظهور العلم ، وانفصاله بالتدريج عن الفلسفة كذلك ، حتى أننا نجد اليوم استقلالا تاما للفلسفة عن الدين وان كان هناك بعض النزعات والمذاهب التي تحاول أن توفق بين بعض الافكار الدينية والافكار الفلسفية .

ولقد أصبح فرع خاص في الفلسفة تحت اسم فلسفة الفن أو « علم الجمال » . وظهرت اولى الدراسات الفلسفية حول علم الجمال في كتاب « الشعر » لأرسطو ، ولقد سبق أفلاطون ببعض النظرات حول طبيعة الفن وخاصة التراجيديا المسرحية (المأساة) . وكان قد أوضح ان المسرح هو وسيلة تفريغ عند النظّارة . ومن جهة ثانية فان ارسطو اقام دراسة مستقلة قائمة بذاتها ، للحديث عن طبيعة الشعر وفنونه المختلفة على ضوء الانتاج الشعري المسرحي الذي كان معروفاً في أيامه ولا حاجة لنا لأن نخوض في تفاصيل آرائه هذه الآن .

واما خلال القرون الوسطى ، فاننا لا نكاد نعثر على دراسات واضحة في ميدان علم الجمال . ويرجع الفضل في اقامة استقلال واضح لفلسفة الفن الى «كانت» وهو الذي أوضح عناصر التذوق الجمالي وفرّق بين المتعة الناشئة عن الشعور بالجمال المباشر ، وعن الشعور بالروعة (الجلال) .

ثم ازدهرت الدراسات الفلسفية الفنية على يد الفلاسفة الالمان الذين تأثروا بالعصر الروماني . وهم شليجل وشللينغ وهيجل . وقد بالغ الأولان في تقدير الفن حتى جعلا منه جوهراً لكل ما هو موجود وأساساً للابداع والعبقرية . واما هيجل فقد كان له كتاب مطول حول فلسفة الفن . وهو يرى ان يأتي في اول درجات تحقق المطلق تحققاً شاملاً كاملاً .

ولا يفوتنا ان نذكر انه الى جانب ازدهار فلسفة الفن ضمن حدود الدراسات الميتافيزيقة ، فان تياراً آخر كان يحاول منذ مطلع القرن الماضي فصل الدراسات الجمالية عن الفلسفة وجعلها تتبع علماً وضعياً قائماً بذاته ، على غرار علم النفس وعلم الاجتماع . ومن زعماء هذا التيار العالمان الالمانيان (فخنر) و (فشتر) .

ومنهم في المنتصف الاول من القرن الحاضر العالم الفرنسي شارل لالو .

وقد اشتهر من فلاسفة الفن المعاصرين اليوم الفيلسوف الايطالي بندتيو كروتشه صاحب نظرية الحدس . والذي يهمنا نحن ان نقرر هذه الحقيقة وهي ان فلسفة الفن ، هي جزء رئيسي من الفلسفة ككل ، لأنها تستهدف البحث في احدى الفعاليات الانسانية الرئيسية ، والتي لا بد ان تلقي ضوءاً على مفهوم الطبيعة الانسانية ، وهي في حال ابداعاتها الحسية المباشرة . واذا كانت هناك محاولات لاقامة علم وضعي تجريبي للفن فانها لن تقضي على الزاوية التي تتناول الفلسفة من خلالها ابحاثها حول الفن ، بل سوف تمدها بحقائق جزئية جديدة تستفيد منها في ميدان اختصاصها الأساسي .



الفصل الثالث

أهداف الفلسفة

قبل أن نتحدث عن أهداف الفلسفة لا بد من أن نلقي نظرة سريعة على دوافع التفكير الفلسفي ، والواقع أن كلا من الدوافع والاهداف تترابط مع بعضها بشكل يصعب فيه التمييز بين ما هو دافع وبين ماهو هدف فيها . ولقد ذكر لنا « كارل ياسبرز » أن دوافع الفلسفة ترجع الى ثلاثة وهي : الدهشة ، الشك ، القلق .

وكان أفلاطون هو أول من أشار بوضوح الى دوافع الدهشة اذ أن هـذا الانسان الذي يقلب انظاره بين نجوم السماء وروائع المظاهر الطبيعية من حوله لا بد أن يدهش تلقاءها وأن يتساءل عن أسبابها وعن القوى التي تسيرها .

فالدهشة اذن هي أصل التساؤل . وكما رأينا تكاد تكون الفلسفة في مجال طرح الاسئلة اكثر منها في ايجاد الاجوبة .

وكان « ديكارت » قد أوضح أن أساس التفكير الفلسفي يقوم على الشك في الحقائق المتداولة فيدفع العقل الى فحصها ونقدها للوصول الى اليقين ، فالشك اذن موقف أساسي لا يهم مستوى العلم والمعرفة فحسب، بل يحتاجه الانسان لكي

يثق من قدرته على المعرفة وبالتالي على تأكيد وجوده ، كما جاء في عبارة «ديكارت» الشهيرة : « أنا أفكر اذن أنا موجود » .

وقد عنى بكلمة أفكر (أشك) ، ولكن اذا كنت أشك في كل ما يحيط بي من أشياء وفي كل ما اكتسبت من معارف ، فانه لا يمكنني أن أشك في نفسي أنا الذي أقوم بعملية الشك هذه ومن هنا ابتدأ « ديكارت » باثبات حقيقة الذات أولاً ، ومنها انطلق الى اثبات الحقائق الاخرى من وجود الروح والعالم الخارجي ووجود الله .

وفي عصرنا الحاضر نجد أن الفلاسفة يلحّون على دافع ثالث للتفلسف والتفكير هو القلق والاضطراب الذي يعانيه الانسان تلقاء انهيار القيم والاعتقادات والمذاهب القديمة ، وتلقاء ما يهدد هذا الانسان من مشكلات سياسية واجتماعية معاصرة تجعله يعيد النظر في أسس حياته ويتساءل عن معنى مصيره على ضوء الاحراجات التي تحيط به من كل جانب ، ويقول « كارل ياسبرز » :

« ان هذا الدافع هو من أهم الدوافع التي تجعلنا نفكر ونبحث ونتأمل ، فالانسان كائن رخص مهدد بالمرض والالم والموت الى جانب الاخطار الاخرى التي ابتكرتها الحضارة المعاصرة كالحروب والمجاعات وضياع الانسان في تيار متدفق من الجماعات الفاقدة لوعيها والمنساقة لمصير أصم قد يؤدي بها الى التهلكة الكاملة. » حتى أننا نجد «هايدجر» يلح على أن وجود الانسان الصحيح انما هو هذا الوجود امام الموت. وكأنه يعني بذلك أن على الانسان أن يكون على وعي مستمر لطبيعته الفانية، وان كل امكانية تصدر عنه انما ينبغي أن تعبر عن شكل من أشكال تمرده على مصيره الزائل هذا . وفي هذه النظرة يتفق « هيدجر » ثانية مع رأي قديم يقول : ان الفلسفة هي نتيجة تأمل الموت .

بعد أن تبين لنا الآن أهم دوافع التفكير الفلسفي علينا على ضوء ما تقدم أن نتابع دراستنا لأهداف التفكير الفلسفي كما فهمت خلال التاريخ .

لقد سعى سقراط من خلال فلسفته وتجربته الشاقة الحافلة ، الى غاية أخلاقية خالصة. وكان يرى أن الاخلاق الصحيحة تقوم على معرفة صحيحة ؛ ولذلك فقد

بنى تفكيره الاخلاقي على أساس من اعادة النظر في المعارف السائدة في عصره ، لتكوين معارف جديدة ، تصلح الاخلاق وتوجهها وجهتها الاصلية نحو الفضيلة والتكامل الاجتماعي . وهذا ما كان يهدف اليه أفلاطون كذلك . ومن بعده كان الرواقيون يسيرون على نفس الطريق نحو قيـادة العقل وتوجيهه لسلوك الانسان بواسطة الارادة التي اعطاها الرواقيون مفهوما ساميا جعلها تتمتع باستقلال وقوة عظيمة تهيء لصاحبها الترفع عن الانحراف في مجالات الرذائل ومـا ينال من كرامة الانسان. اذ وحد الرواقيون بين مفهوم الكرامة الانسانيـة وبين مفهوم الفضيلة ، فمن يحقق عملا ما فاضلا فانما يصون كرامته ويحفظ استقلال ارادته .

وقد اعتنى بعض النبلاء الرومـان فيما بعد بدراسـة الفلسفة ، وجعلوا بعض الفلاسفة مربين لابنائهم . وكان هدفهم من ذلك هدفا عملياً مباشراً هو قيـادة الوجدان وفهم الطبيعة الانسانية في سبيل توجيهها والتحكم فيها .

وعندما سادت العقائد الدينية في القرون الوسطى ، استعمل بعض المفكرين الفلسفة كوسيلة لاسباغ ثوب من المعقولية على الاعتقادات الدينية . وبذلك جعلوا الفلسفة وسيلة لتحصين الدين والدفاع عنه أمام الفلسفات الوثنية اليونانية.

ثم عندما ظهرت النزعة الانسانية ، أقبل بعض المفكرين والأدباء على دراسة الفلسفة واستخدامها وسيلة لتحرير العقول ، وكان من أبرز هؤلاء، الموسوعيون . حتى ان المفكر الثائر « فولتير » وجد الفلسفة ذات هدف عملي يقود الانسان الى التخلص من الاوهام .

وجاء « اوغست كونت » مؤسس علم الاجتماع، وأراد من الفلسفة أن تتحول من نطاقها التجريدي التأملي الى نطاق وضعي واقعي . وبهـذا الشكل يحل علم الاجتماع كما فهمه « اوغست كونت » محل الفلسفة ، ويتحول الى غاية اصلاحية .

الى جانب هذا التيار الذي كان يستخدم الفلسفة وسيلة، سواء من أجل هدف أخلاقي ، أو سياسي (الرومان) أو ديني (القرون الوسطى) أو سياسي اجتماعي، وجد فلاسفة ممتهنون نظروا الى الفلسفة على أنها هي الغاية الاسمى من كل تفكير انساني. منهم (ديكارت) الذي يشبه المعرفة بشجرة جذرها علم ما وراء الطبيعة ،

وساقها علم الطبيعة وبقية الفروع تختص بالعلوم الأخرى . وبهذا فقد جعل « ديكارت » الفلسفة أساساً نظرياً لجميع فروع المعرفة الانسانية .

وجاء «كانت» أخيراً وجدد التفكير الفلسفي وحصر مهمة الفلسفة في النظرة النقدية لقيمة المعرفة الانسانية ، أي أن الفلسفة عند « كانت » ذات غاية نظرية خالصة.

وأما الفلسفات المعاصرة فلقد رأت أن الفلسفة ذات هدف انساني مباشر ومنها المذاهب الوجودية ، التي اعتبرت التفكير ظاهرة أساسية يلجأ اليه الانسان في سبيل انارة الموقف الذي يخص الانسان والعالم معاً . فكأن الفلسفة في نظر الوجوديين اذن شرط لبلوغ الوجود الصحيح الذي فيه يكشف الانسان عن حريته في تحقيق امكانياته تلقاء تحدي العالم له .

نخلص مما تقدم الى ان الفلسفة مهما اختلفت أهدافها في نظر المذاهب والمفكرين ، فهي كما يقول « اميل برهييه » : فكر منطقي قادر على نقد ذاته بحيث يبرر انتاجه دائماً بأسباب معقولة . وهذه الميزة هي التي تفرق الفلسفة عن الاعتقاد الديني من جهة ، وعن العلوم الوضعية من جهة ثانية ، وهي التي تؤلف القاسم المشترك الاعظم لكل المذاهب الفلسفية . اذ ان العلوم الوضعية تتجه نحو التطبيق التكنيكي العملي ، فليس في تاريخ العلوم ثمة قانون لا يتحول الى قاعدة عملية تستخدم للتأثير في الاشياء ، بينما الفلسفة هي تأمل خالص وجهد فكري يستهدف الوصول الى الادراك والمعرفة دون أي اهتمام عملي آخر .

ولكن هذا التحديد يبعد من تاريخ الفلسفة ، كل المذاهب الاخرى القائمة على العاطفة والحدس ويفصلها عن التجربة الفلسفية ويحيلها الى مجرد أفكار شكلية لا حياة فيها ..

ومع هذا فلا بد من ان نضيف : ان الفلسفة اذا كانت ذات طابع عقلي منطقي خالص الا انها في الوقت ذاته ، لا بد ان تكشف عن طبيعة الوجود بكل اطرافه ، سواء القابلة منها للتعقيل أو تلك الجوانب الخفية التي يحتاج لفهمها الفيلسوف الى نوع من الحدس الفني تارة والصوفي تارة اخرى والاعتقادي مرة ثالثة .

وهكذا فالفلسفة في دوافعها وأهدافها كانت محاولة كلية لدراسة الانسان والعالم . وما يخفي كل منهما من جوهر خالد عميق .

الفصل الرابع

تصنيف العلوم الفلسفية

لقد اختلفت تصنيفات الفلسفة وعلومها باختلاف المذاهب والتعاريف التي أعطيت للفلسفة من قبل المفكرين عبر التاريخ . والحق أن المشكلة التي واجهتها الفلسفة لايجاد تصنيف شامل ، كانت قديماً تتعلق بالتصنيف على أساس مبدأ العلم النظري ، والعلم العملي ، ثم أصبحت حديثاً تواجه مسألة انفصال العلوم المادية الطبيعية التي كانت جزءاً أساسياً من الفلسفة القديمة ، كما تواجه مسألة انفصال العلوم الانسانية كعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، والنقد التاريخي ، وفلسفة القانون وعلم السياسة والاخلاق . ولنستعرض الآن اهم هذه التصنيفات :

التصنيفات القديمة

قبل افلاطون لم يسع أحد من الفلاسفة اليونان الى ايجاد تصنيف واضح لاقسام الفلسفة. وكان سقراط أول من وعى أن للفلسفة موضوعات مختلفة ، تحتاج الى علوم قائمة بذاتها . ولكنه لم يحاول أن يقدم تحقيقاً ملموساً لهذا الوعي . بل بقيت

أقسام الفلسفة مختلطة متداخلة عنده. وكان اكثر ما يهتم به سقراط هو اشادة الاخلاق على اساس من معرفة الماهيات . فكأن سقراط اذن كان يشعر أن الفلسفة يمكن ان تكون ذات أقسام ثلاثة، هي: اولا – المنطق، ويبحث في طرق المعرفة التي كان يتبعها سقراط نفسه في محاوراته ، وكانت تقوم على أساس من الجدل ، دعـاه باسم « التوليد » . ويعني الوصول من مقارنات التعاريف الى ادراك ماهية شاملة، منها نستطيع توليد فكرة أخرى تنطبق على موضوع البحث ، وتوصلنا الى نتيجة الحاكمة . ولعل أبرز ما امتازت به فلسفة سقراط هي هذه الطريقة الجدلية ، التي ستكون فيما بعد عماداً للمنطق الصوري ، كما اوضح خطوطه الاساسية لأول مرة بشكل كامل ، تلميذه أرسطو .

والى جانب المنطق كان هناك علم الوجود ، وهو البحث في ماهيات الاشياء ، والوصول الى حقائقها الثابتة . وهو مـا اتضح فيما بعد ، في نظرية المثل عند افلاطون .

وأخيراً هناك علم الاخلاق ، وهو كما رأينا الجانب الاهم من فلسفة سقراط وافلاطون . اذ كان انتباه هذين الفيلسوفين منصباً على ايجاد القواعد والقيم ، التي بها ينتظم كل من سلوك الافراد ، وسلوك الجماعات .

وهكذا فان بذور هـذا التصنيف عند سقراط ، هي التي أينعت في فلسفة افلاطون فيما بعد . فقسم افلاطون الفلسفة الى ثلاثة علوم ، لا تختلف في الموضوع بقدر اختلافها في المناهج التي تعالج بها . وهي الجدل ، والطبيعة ، والاخلاق . وقد وحد افلاطون في الجدل ، كلا من المنطق والميتافيزيقا معاً . اذ لم يكن المنطق لينفصل في رأيه عن مضمونه من المعرفة الانسانية التي يحصلهـا المرء ، وهو في تصعيده الى عالم المثل أو المعقولات ، بواسطة التأمل الفلسفي ..

وأما علم الطبيعة فيشمل الطبيعة بالمعنى المادي، والفلسفة الطبيعية وعلم النفس[1]. وعلم الاخلاق ، وهو الذي يبحث في قيم الخير والشر للوصول الى توجيه سلوك

---

١ – انظر كولبه في (المدخل الى الفلسفة)

الانسان ، وما يلحق به، وهو علم السياسة ، ويقصد به تنظيم شؤون المجتمع ضمن نطاق الدولة السياسية [١] .

ولقد أخذ بهذا التصنيف فيما بعد الرواقيون والابيقوريون (نسبة للفيلسوف ابيقور) [٢] . وشاع في الفلسفة القديمة .

واما ارسطو الذي توفر على كتابة العلوم الفلسفية بشكل عرض منطقي فقد اتبع تقسيم الفلسفة الى علوم نظرية ، واخرى عملية . والعلوم النظرية هي التي تشمل الطبيعيات ، والرياضيات ، والالهيات . والعلوم العملية وتحتوي على (الاخلاق) وموضوعها أفعال الانسان في الفرد وعلم (تدبير المنزل) وموضوعه الفعل الانساني من حيث هو في أسرة ، وعلم (السياسة) وموضوعها الفعل الانساني داخل الجماعة .

واما علم (المنطق) وهو من أهم ما عني به ارسطو ، فانه لم يدخله في هذا التصنيف وانما جعله مقدمة ضرورية لها، اذ دعاه (الأورغانون) أي علم الآلة ، وهو يعني به الوسيلة التي على طالب العلم ان يدرسها لكي يقوم بالابحاث العلمية .

ولقد ثار بعض الجدل حول تقسيم الفلسفة على هذا الشكل ، بين مؤرخي الفلسفة ، سيما وان ارسطو قد وضع قسماً ثالثاً دعاه بالعلوم الصناعية او الفنية ، ولم يخصص له الا كتاب (الشعر) . واما (الخطابة) فقد ألحقها بالجدل . وقد رأى (شلر) ان يبدأ اولا بدراسة المنطق ، ثم الالهيات ، ثم تتلوها الطبيعيات [٣].

التصنيفات الحديثة

ومن أهمها في مطلع العصور الحديثة تصنيف (فرانسيس بيكون) على أساس نوع الموضوعات . فقسم الفلسفة الى الفلسفة الالهية ، وموضوعها الله ، والى الفلسفة الطبيعية ، وموضوعها الطبيعة ، والى الفلسفة الانسانية (الانتربولوجيا) .

---

١ ـ انظر جمهورية افلاطون .
٢ ـ انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم . و (ربيع الفكر اليوناني) لبدوي .
٣ ـ انظر كتاب (ارسطو) لبدوي و (تاريخ الفلسفة) لاميل برهييه .

ثم فرق في كل من هذه العلوم بين الناحية النظرية والناحية العملية .

وقد أخذ بهذا التقسيم (دالامبير) في البحث التمهيدي الذي جعله مقدمة لدائرة المعارف المشهورة عام ١٧٥١ [١]

ومن التصنيفات الحديثة الهامة ، تصنيف (هيجل) . وهو في الواقع ليس تصنيفاً بالمعنى المعروف . اذ ان (هيجل) قد عمد الى نظرة شاملة لجميع انواع المعرفة الانسانية بما فيها العلوم الطبيعية والرياضية والانسانية والفلسفة . بل جعل هذه العلوم ترجع كما كانت الى وحدتها الاولى ، وهي الفلسفة . وفهم هيجل من الفلسفة منطق الحركة الجدلية الذي يبدأ من أوسع المفاهيم شمولاً وفقراً، كالوجود والعدم ، ويتقدم منهما الى الصيرورة ماراً بمفهوم الكم والقياس ، حتى يصل الى اكثر المفاهيم قربا من الوجود المشخص ومن التاريـخ ، ثم يعود ليجعل من الفكر المطلق تركيباً أعلى يحتوي في حركته تلك على أكثر المفاهيم تجريداً، الى أكثرها تشخيصا وواقعية ، ويحاول هيجل أن يوحد بين العقل وبين انتاجاته سواء في حقل العلوم النظرية ، أو في مؤسساته الدينية ، وانتاجاته الفنية التي تؤلف مظاهر الحضارة الى جانب السياسة . وهو بذلك لا يفصل بين المنطق كطريقة ، وبين العلم والفلسفة والتاريخ كمضمون نظري وعملي معـا ، ولذلك يصعب أن ننظر الى أي فرع من العلم أو الفلسفة الا من خلال موقعه من هذه الحركة الجدلية الشاملة [٢] .

وجاء أوغست كونت فـلم يعترف بالفلسفة أصلا ، ولذلك اهتم بتصنيف العلوم بادئا بالرياضيات ومنتهيا بعلم الاجتماع ، الذي اعتبره أنه يحل مكان الفلسفة، عندما تتحول أبحاثها من الميتافيزيقا الى الاجتماع الانساني .

غير أن عدم اعتراف كونت بالفلسفة لا يلغي علومها العقلية ، وانما استمرت الابحاث الفلسفية فيها بعده . وان كانت الفلسفة قد واجهت منذ منتصف القرن الماضي مسألة انفصال علم الاجتماع،وعلم النفس، ثم علم الاخلاق . هذا الانفصال

---

١ ـ كوليه : المدخل الى الفلسفة .

٢ ـ علم المنطق (هيجل) المدخل .

الذي جعلها في البداية تتقلص الى حدود ابحاثها الاولى وهي المنطق والميتافيزيقا ، أمام اشتداد النزعة العلمية الفيزيائية في اواخر القرن الماضي وبداية هـذا القرن . ولكن ما لبثت الفلسفة أن اشتد عودها ثانية ، بعد اضمحلال موجة الغرور التي بعثها في النفوس تقدم المكتشفات العلمية .

واذا نظرنا اليوم الى الفلسفة وجدنا انلها موضوعات ثلاثة أصلية، هي : المنطق ونظرية المعرفة ، وما بعد الطبيعة ، أو الميتافيزيقا . وترتبط بها موضوعات خاصة، هي علم الجمال ، والاخلاق ، وفلسفة التاريخ ، الى جانب شيء من فلسفة علم الاجتماع وعلم النفس ، التي ما زال يحتاجها هذان العلمان رغم ابحاثهما التجريبية المباشرة .

وينبغي أن نلاحظ في النهاية أن الفلسفة لا يمكنها ان تحد من آفاق ابحاثها وذلك لأن موضوعها في الاساس يشمل جميع الفعاليات الانسانية العقلية والعملية. والفيلسوف الحق مضطر الى متابعة انتاج هذه الفعاليات ، وخاصة في حدود العلوم الوضعية ، كما يجدد من معلوماته التفصيلية التي ستؤثر على انشاء تصوره الكلي لمعنى الوجود ، وخاصة الوجود الانساني في مضماره الحضاري . ومن هنا كان لا بد من وجود منطقة نفوذ للفلسفة في حدود كل علم ، مهما كان هذا العلم مادياً طبيعياً . فنظرية المعرفة هي صلة الوصل بين نتائج العلوم المادية والتقييم الفلسفي ، وفي حدود العلوم الانسانية فان الصلة أوضح وأشد التحاماً ، اذ نسمع عن علم اجتماع وعن فلسفة اجتماعية ، وعن علم تاريخ وفلسفة للتاريخ ، وعلم نفس ، وفلسفة نفسية وهكذا . فالحوار قائم بين العقل والتجربة ، والاخلال في توازن هذين الطرفين ، هو فصم لوحدة الانسان في نشاطه الابداعي وتقدم وعيه بقيمته .

الفصل الخامس

الميتافيزيقا ومشكلة الوجود

بعد أن ألمحنا قليلا عما يمكن ان يقدمه لنا تاريخ التفكير الفلسفي من تعاريف لهذا النوع من النشاط الذهني ، وتبينا بسرعة ما هي اهداف الفلسفة ، ثم عرفنا شيئاً عن تصنيف علومها ، سنعمد في هذا الفصل الى اعطاء فكرة مبسطة ، عن بعض الموضوعات الفلسفية ، كنماذج للدراسة .

وسوف نختار ثلاث مشكلات أساسية من الميتافيزيقا ، وهي الوجود ، والله ، والانسان .

ولقد انتقينا هذه المشكلات بالذات ، لأن لكل واحدة منها طابعها الخاص ، مما يلقي على الفلسفة انارات قد توضح الى حد ما بعض جوانبها .

فمشكلة الوجود مثلا تعتبر من الموضوعات التقليدية في تاريخ الفلسفة ، والتي ما زال لها دورها الهام في الفلسفة المعاصرة . وأما مشكلة الله ، فهي جزء هام من الفلسفة القديمة ، وان لم تعد من الموضوعات الرئيسية في الوقت الحاضر . وأما

مشكلة الانسان فهي من احدث الموضوعات التي تنبهت اليهـا الميتافيزيقا المعاصرة .

ونحن بدراستنا التمهيدية لهذه المشكلات نكون قـد أعطينا نماذج رئيسية للتفكير الفلسفي قديماً وحديثاً . وننبه الى اننا لن نفصل القول في شرحها ، وذلك لأن طبيعة دراستنا التمهيدية لا تسمح لنا بذلك .. كما اننا سوف ندرسها بشكلها الموسع في كتب اخرى مستقلة .

لقد انضوى مفهوم الوجود تحت علم ماوراء الطبيعة ، او الميتافيزيقا . وكما يحدثنا تاريخ الفلسفة ، فانهذا الاسم لم يستعمل الا عندما صنف (اندرو نيقوس الرودوسي) كتب ارسطو فيالقرنالاول قبل الميلاد، فوضعالكتاب الذي يبحث في (الفلسفة الاولى) بعد كتاب (الطبيعة) . وهكذا جاءت هذه التسمية عرضاً ، الا انها مطابقة لموضوعها . ولذلك اصبحت تسمية حقيقيـة راجت في تاريخ الفلسفة منذ القديم حتى ايامنا هذه .

واذا حاولنا الآن ان نعرف ماذا عنى ارسطو بموضوع الفلسفة الاولى ، نجده قد عرفها بانها تبحث في (الوجود من حيث هو وجود). ولا شك بأن التفكير في الوجود بهذا الشكل الشامل ، لم يبدأ مع ارسطو وحسب ، وانمـا يرجع الى ايام الفلاسفة الايونيين ، الا ان اكثر من بحث في الوجود قبل سقراط ، كان يخلط بينه وبين الطبيعة او الكون ، من حيث صورته المادية . ويرجع الفضل في الحقيقة الى سقراط وتلميذيه افلاطون وأرسطو ، في رفع الوجود الى اشمل مفهوم واكثره تجريداً .

وارسطو يعني بتعريفه ذلك ان معرفةالوجود تقتضي العودة الىالبحث عنالعلل الاولى التي ترجع اليها جميع الموجودات . ولذلك كان علم الميتافيزيقا برأيه اساساً لجميع العلوم الاخرى . كما انه يعطي للعقل يقيناً تاماً ويقربنا من معرفة العلة الاولى وهي الجوهر الالهي ، الذي يسميه ارسطو بالمحرك الاول .

ونلاحظ بعد ذلك أن كلمة الميتافيزيقا قد ظهرت مجدداً في فلسفـة القرون الوسطى . وكما يقول (ايكن) فان ابن رشد قد استعملها ، ولكن مفهومها قد

ضاق عند الفلاسفة المدرسيين (في القرون الوسطى) واقتصر على معرفة الجوهر الالهي ، وعلاقة بقية الموجودات به ، اعتباراً لقربها أو بعدها عنه ، حتى تصل الى الانسان . فتدرسه من حيث هو مخلوق يمتاز عن غيره بقدرته على معرفة الله . ولقد شغل فلاسفة القرون الوسطى ، سواء في الغرب أم الشرق ، بتحليل علاقة الله بالانسان ومشكلة الجبر والاختيار ، وارتباط الروح بالجسد .. الخ .

وقد رأى القديس توما الاكويني أن الميتافيزيقا تعني دراسة الاشياء الالهية ، وفي نفس الوقت تدرس مبادىء العلوم والعمل الانساني . وقد طبق هذا المعنى ، كما يقول (لالاند) في معجمه الفلسفي ، على المذهب المسيحي ، ملحاً على الطابع العقلي لهذه المعرفة ، وليس طابع الكشف الاعتقادي. أي على الفلسفة المسيحية أن تلجأ الى البرهنة العقلية من اجل اثبات حقائقها ، دون ان تكتفي بالكشف الاعتقادي . حتى ان توما الاكويني دعا الميتافيزيقا بالطبيعة الشافّة (Transphysica) ، أي كل ما يختفي وراء الطبيعة أو ما يعلو فوقها ، كالاله الذي هو المحرك الاول ، والغاية النهائية ، والحكم على الافعال الاخلاقية ، وكالروح الخالدة ، والملائكة الخ .. ان هذا المعنى الذي يعطيه توما الاكويني للميتافيزيقا ، يجعلها تتحد مع علم اللاهوت (Théologie) ، ولكنها تختلف عنه من حيث شكل المعرفة . فعلم اللاهوت يعتمد في الوصول الى حقائقه على طريقة الكشف التي قد يتوصل اليها بعض اللاهوتيين . وأما الميتافيزيقا ، كما قلنا ، فهي لا تستعمل في برهنتها الا العقل ، الذي يشارك فيه كل الناس .

واذا اتجهنا الآن الى اصحاب المذهب العقلي اعتباراً من (ديكارت) الى (مالبرانش) و (ليبنتز) و (وولف) ، وجدنا ان الاتجاه كان عاماً نحو تنزيه الميتافيزيقا عن البحث فيما هو حسي أو مكاني ، والارتفاع بها الى الالهي والغيبي ، مع ملاحظة الانتباه الى قيمة التفكير العقلي المجرد ، والادعاء بقدرة العقل على معرفة الموضوعات ما فوق الحسية ، والاتيان بالبراهين المنطقية . وباختصار نستطيع ان نقول ان الميتافيزيقيين حتى القرن الثامن عشر كانوا يرون في الميتافيزيقا

أعلى درجات المعرفة المطلقة التي تتوخى الوصول الى الجوهر الداخلي للموجودات دون الاهتمام بمظاهرها الحسية .

وعندما جاء (كانت) اصيب مفهوم الميتافيزيقا بتحول يعتبر ظاهرة ثورية في تاريخ الفلسفة الحديثة .

فلقد كان من نتيجة الفلسفة النقدية التي انطلق منها كانت ان نظر الى الموضوعات التقليدية في الميتافيزيقا السابقة عليه وهي (وجود الله ، الروح ، العالم الخارجي) على انها بحث عقيم ، لا يمكن ان يؤدي الى اي يقين . وذلك لان بنيـة العقل الانساني لا تسمح له الا بفهم معطيات التجربة الحسية المندرجة في الزمان والمكان. بينما يعجز العقل حتما عن ادراك ما يختفي وراء الظاهرة . ومن هنا جاء هذا الفصل الشهير بين (الظاهرة) وبين (الشيء في ذاته) في فلسفة (كانت) .

يقول (كانت) في كتابه (نقد العقل الخالص) معرفاً الميتافيزيقا التقليدية ما معناه ، ان الميتافيزيقا هي مجموعة المعارف التي نحصل عليها من العقل وحده ، أي من ملكة المعرفة القبلية (السابقة على التجربة) عن طريق المفاهيم ، دون الاعتماد على معطيات التجربة او الاعتماد على حدسي الزمان والمكان .

والميتافيزيقا بهذا الشكل ، هي ابعد من ان تصل الى أي يقين حقيقي . ولقد استطاع (كانت) ان يثبت ان جميع نماذج البراهين الايجابية والسلبية التي حاولت ان تثبت او تنفي موضوعات الميتافيزيقا الأساسية وهي (الله ، الروح ، جوهر العالم او الكون) انما هي براهين غير كافية .

ان (كانت) ومن يتبعه في مدرسته ، قد حول موضوع الميتافيزيقا من البحث عن الوجود عامة ، الى نطاق نظرية المعرفة ، وقصر دراستها على تبيان قيمـة المعرفه الانسانية بالنسبة لامكانيات العقل ، التي لا تستطيع تجاوز حدود الظاهرة الى (الشيء في ذاته) . وهو ما يعني به (كانت) بديلاً عن فكرة الوجود .

ولهذا فقد اتجـه (كانت) الى تبيان الأطر المنطقية لفعالية العقل ، التي بواسطتها يستطيع ان يحول معطيات التجربة الحسية الى مفاهيم تحمل طابع الضرورة واليقين .

ومن جهة أخرى فان (كانت) عندما ألغى موضوعات الميتافيزيقا التقليدية ، لم يهملها نهائياً ، وانما عاد فأثبتها كموضوعات ضرورية لاشادة الاخلاق . فخلود الروح ووجود الله وحرية الارادة ، هي موضوعات ، يفترض العقل وجودها دون ان يبرهن عليها ، وذلك لكي تصبح الحياة الاخلاقية ممكنة . وأكثر من هذا فان (كانت) جعل فكرة (الآمر المطلق) في الاخلاق تتمتع بوجود قبلي مطلق ، لا علاقــة له بالتجربة . فكأن الميتافيزيقا التي عجز العقل عن اثبات موضوعاتها ، تستطيع الاخلاق ان تثبت لهــا نوعاً من الوجود هو أقرب الى الايمان والتسليم منه الى البرهان والحجة المنطقية .

ولقد شغل المثاليون من بعد (كانت) وهم (فيخته) و (شللينغ) و (هيجل) في اعادة الوحدة بين الظاهرة والشيء في ذاته ؛ على أساس التوحيد بين العقل المطلق والوجود المطلق ، أو بين المعرفة والوجود . واصبحت الميتافيزيقا في نظر (هيجل) نوعاً من التبرير الشامل للفعالية الانسانية ككل ، في مستوى الانتاجات العملية ، ومستوى التفكير المجرد . وقد انصرف اهتمام (هيجل) الى اعادة تنظيم الوجود في بناء من المفاهيم المجردة ، التي يربط بينها منطق حركي ، يتجاوز جميع التناقضات الداخلية نحو تركيب أشمل واعلى ، يتضمن في النهاية طرفي المعرفة ، الذات والموضوع في وحدة كلية ، هي الروح او الفكر المطلق .

وهكذا ، بينما كان المطلق الذي تبحث عنه الميتافيزيقا اللاهوتية العقليـة يكمن في مفهوم اله عال ، فان هيجل قد أحل فكرة العقل مكان مفهوم الاله . وجعل الدين الى جانب الفن والفلسفة ، مظهراً من مظاهر تحقق الفكر المطلق بالنسبــة لذاته . ومن جهة أخرى فان النزعة الوضعية التي بشر بهــا (اوغست كونت) ، حاولت أن تلغي موضوع الميتافيزيقا ، وتبرهن على أن العقلية الميتافيزيقيــة هي مرحلة انتقالية بين العقلية اللاهوتية والعقليــة الوضعية . وهو ما دعاه (كونت) بقانون الحالات الثلاث . وقد استنتج كونت من ذلك أن عهد الميتافيزيقا قــد انتهى ، بعد أن حلت العقلية العلمية الوضعية التي تهدف الى الكشف عن قوانين الواقع الطبيعي والانسان ، حلت محل التأمل النظري في مفهوم الوجود . ويقول

(غوسدورف) : إنه وقد مضى الآن على وضعية كونت قرن من الزمان ، فان الميتافيزيقا ما زال لها سلطانها على العقول . اذ ان النزعـة الى المطلق هي من صميم الطبيعة الانسانية . والمطلق كان دائماً هو المجال الانتولوجي (الانتولوجيـا : علم الوجود) للفلسفة منذ افلاطون . ولم يعمل تتابع العصور الا على اعطـاء أسماء مختلفة لهـذا المطلق . فانتقلت الفلسفة من المطلق اللاهوتي الى فكرة (العام) أو (العلو) ، كما هو في لغة الفلسفة الحديثة . فكل فلسفة انما تبدأ بنوع من النزوع نحو حقيقة عليا ، فوق الطبيعة الانسانية ، ومستقلة عنها ، تعطي معنى للعالم .

ويقول اسبينوزا : « أفهم من الجوهر ، هذا الذي لا يحتاج الى مفهوم شيء آخر ، ينبغي أن يتشكل بحسبه » ـ من كتابه الاخلاق – ويقول ديكارت كذلك « عندما ننظر الى الجوهر ، فنحن نعني به شيئاً موجوداً ، لا يحتاج الى شيء آخر في وجوده » . من كتاب « مبادىء الفلسفة » . فالفلسفة في تطورها اذن ما هي الا محاولة تفسير الجوهر، وهو المطلق. والمطلق هو اذن هذا الشيء الذي لا يرتبط بغيره ، كما هو في مفهوم الجوهر عند (اسبينوزا) و (ديكارت). انـه المفهوم المقابل لما هو نسبي .

ورغم غموض مفهوم المطلق الذي ساعد على السماح باعطاء وجهـات نظر مختلفة من المذاهب، فان كل ميتافيزيقا هي محاولة نسبية لايضاح صورة من صوره تناسب حالة التفكير السائدة في عصر من العصور .

ولقد فهم المطلق ، كذلك ، على أنه (الكمال) و (اللانهائية) و (الاستقلال) بمقابل ما في حياة الانسان من نقص وتناه ، وارتباط نسبي بمختلف الموضوعات الخارجية من بشر وأشياء وأوضاع .

حتى لقد قال (ماسون – اورسيل) في كتابه عن (الحقيقة الميتافيزيقية) ما يلخص حدود الموضوع العام الشائع في التراث الفلسفي « هناك **وظيفة ميتافيزيقية** قابلة لأن تكون موضوع معرفة استنتاجية أو حدسية ، أو على الأقل فانها تسمح بنوع من خطوات الاقتراب من المطلق.. والميتافيزيقا هي تفسير للظواهر بواسطة

المطلق ، ولكنه تفسير يظل على مستوى نسبي تجـاه المطلق ، الذي لا يمكن ان يشمل من قبل اي مذهب او وجهة نظر واحدة . . »

ولقد اخذ على الميتافيزيقيين جنوحهم نحو تجريد ، قد تلعب الالفاظ فيه دوراً هامـاً ، تبعد فلسفاتهم عن حقائقها الاصلية . وكان (جون لوك) الانكليزي و (دايفيد هيوم) منذ القرنين السابـع والثامن عشر ، يتهمان الميتافيزيقا بأنها صنعة في التجريد البعيد عن الواقع ، أو انها نوع من التداعيات الذهنية الفارغة من مضمونها ، حتى وصل الامر ببعض زعماء المدرسة المنطقية الوضعية في انكلترا وفيينا ، في عصرنا الحاضر ، الى اعتبار النصوص الفلسفية مجموعة ألفاظ مفرغة من أي رصيد يصلها بالواقع .

ولا شك في ان كثيراً من هذه الاعتراضات، الى جانب ما أتى به (كانت) كذلك ، يمكن ان يحوي على جانب كبير من الحقيقة ، سوى أن علينا أن ننتبه الى أن بعض كبار الفلاسفة أمثال أفلاطون وديكارت وهيجل ، لم يكونوا مجرد لفظيين أو تجريديين ، وانما كانوا يملكون شيئا يريدون أن يقدموه للانسانية ،على شكل حقائق منطقية متكاملة . ولعل أهم ما يفعله أي فيلسوف ، هو انه يعكس بصورة غير مباشرة الحالة العقلية للعصر، ويضع يده على تحولات أساسـية في منطق حضارته ، ويسارع لأن يكون رائدا لكثير من الاتجاهات العلمية والمذهبية العقائدية . وليس معنى كلامنا هذا ان المذاهب الميتافيزيقية هي صور منطقيـة ومرحلية للحالة الذهنية في العصور التاريخية فحسب ، بل انها في مجموعها لا بد أن تلمس حقائق تفصيلية جديدة تضمها الى تراث التجربة الانسانية عامة .

ونحن سنرى في بحث (التجربة الفلسفية) ان قيمة كل مذهب ميتافيزيقي انما يرجع الى عاملين هامين ، أولهما مدى ارتبـاطه بحقيقة التجربـة الشخصية لدى الفيلسوف ، وثانيهما مدى اقتراب هذه التجربة الشخصية من المحاولة الكلية للعقل الانساني ، وهو يقدم وجهـات نظر في التقريب بين الوجود الواقعي والوجود المثالي ، الذي هو هدف صميمي لكل حضارة .

ولقد يمكن ان يفهم هذا الوجود الانساني تارة على شكل تشخيص مادي كما في الفلسفات القديمة في فجر التفكير اليوناني . وتارة على أنه مبدأ عقلي الهي كما في فلسفة أرسطو ، وتارة على أنه الاله ذاته كما في الفلسفات الالهية . وتارة على أنه العقل والمعرفة ، كما في الفلسفات العقلية والنقدية والمثالية . وتارة على انه تجربة الحرية من خلال الانسان الفرد ، كما في الفلسفات الوجودية المعاصرة . على أن فكرة المطلق ، وهو هذا الوجود العـالي ، تظل القاسم المشترك الاعظم لجميع المذاهب الفلسفية .

ويشير (غوسدورف) الي أن عامل التجربة الفلسفية هو المعول عليه ، وان كان يبدو مناقضاً لمفهوم التمذهب ،وكأنه عنصر دخيل على ما يدعيه كل مذهب من معقولية تامة . اذ أن التجربة قد تضم في معناها بعض العناصر اللاعقليـة والاعتباطية المرتبطة بالظروف الشخصية والثقافية وحـالة العصر، كل ذلك لأن التجربة أقرب الى المفهوم الحيوي الواقعي منه الى التجريدي المنطقي .

ان التجربة هي المعول عليها أن تقدم للفيلسوف (الحقيقة الاولى) كما يقول اسبينوزا ، والتي ستكون الموجه الرئيسي لبناء المذهب كله . أو ان تقدم (حدس) التفسير الشامل ، كما ينبه الى ذلك برغسون . حتى ان مفهوم التجربة قد أصبح متداولاً بصورة عامة في فلسفات الحياة وفلسفات الوجود التي بدأت تسيطر على التفكير منذ أواخر القرن الماضي الى ايامنا هـذه ، على يد كل من الفلاسفة الحيويين (غويـو) و (نيتشه) و (برغسون) والوجوديين امثال (كيركيجارد) و (هيدجر) و (سارتر) .

ويلقى الدكتور بديع الكسم [1] ان أعمق تعريف للميتافيزيقا الذي صاحبها في مرحلتها الكلاسيكية، والذي يمكن ان يتسع ليشمل فعالية الروح الانسانية كلها ، ليس ضمن الغرب ولكن في الشرق ايضاً ، هو انها البحث عن الأساس الاطلاقي للوجود . أي انها هي البحث عن الحقائق الأهم ، عن الحقائق التي هي قيم في

- انظر كتاب : فكرة البرهان في الميتافيزيقا .

الوقت ذاته . وكما قال غوتييه في سياق شرح فلسفة نيتشه : « ان مهمة الفلسفة ، كانت في جميع العصور ، تعني أهم موضوع للحياة . » ما هي الفلسفة ؟ ذاك هو السؤال الذي يعني : ما هو أهم شيء في الحياة ؟ والفلاسفة القدامى قد أجابوا هكذا : انه البحث عن الحقيقة المؤدي الى امتلاكها . واما نيتشه فانـه يجيب قائلاً : « انه الدأب من اجل ابداع القيم »

ويتابع الدكتور كسم مفسراً : غير ان نيتشه قد عبر بشكل أوضح عن الفرق بين العلم والفلسفة بقوله : « ان العلم يقحم نفسه ، بدون اختيار أو رهافة ، في كل مجال للمعرفة ، مدفوعاً بحاجة عمياء الى معرفة كل شيء بأي ثمن . بينما الفكر الفلسفي ، على العكس ، كان دائماً في حومة كل ما يستحق ان يعرف ، وان يكون موضوعاً للمعارف الكبرى الأساسية . »

وبرغسون . الذي كان قادراً على ان يقشع بفطنة جميع المشاكل المعلقة في الميتافيزيقا ، قد تأثر بعمق بفكرة الأبدية ، فاعترف بأن الفلسفة اذا لم يكن لهـا شيء تقوله حقاً حول أخطر المشكلات التي تطرحها الانسانية ، اذا لم تستطع ان تجد جواباً على هذه المشكلات ذات الأهمية الحيوية .. فلن يبقى لنا إلا ان نقول مع باسكال بأن الفلسفة كلها لا تستحق عناء ساعة من الزمن ، هذا اذا لم نتحدث عن هذه الميتافيزيقا المعاصرة ، المتركزة كلها حول مشكلة القلق والتمزق ، والتي تدفعها شوكة الاضطراب ، وتجعلها تثبت نظرها فوق الهوة وتتساءل عن معنى الحياة . فاذا كان (بلونديل) ما زال في حدود طمأنينته الاولى عندما قذف هذا السؤال : « نعم اولاً ، هل للحياة الانسانية ثمة من معنى ، وهل للانسان ثمة من مصير ؟ » فان (كامو) قد عبر عن حالة راهنة فعلاً عندما كتب : « ليس هناك الا مشكلة فلسفية جدية حقاً وهي الانتحار . فاذا حكمنا ان الحياة تستحق ، اولاً مشقة ان تعاش ، فنحن بذلك نجيب على اعمق سؤال في الفلسفة . وامـا الباقي ، مثل ان يكون العالم له ثلاثة أبعاد ، أو ان يكون للفكر تسع او اثنتا عشرة مقولة ، فذلك يأتي في الدرجة الثانية . كل هذا عبارة عن شيء نافل . والمهم اولاً ان نجد الجواب .

ويلاحظ الدكتور (كسم) ان الميتافيزيقا قد اخذت تبعث عهدها الذهبي ثانية في عصرنا الحاضر ، والدليل على ذلك انها آخذة في توسيع افقها بالتدريج ، حتى لم تعد تشمل زعماء الميتافيزيقا المعاصرين من الفلاسفة أمثال كيركيجارد و (نيتشه) و (اوناءونو) و (كيزرلينج) و (برويائيف) و (شستوف) و (مونييه) ، ولكنها راحت تضم الى عشيرتها شعراء وروائيين ورسامين مثل (ألان)و(فاليري) حتى ان (جان فال) يلاحظ ان فلسفة (مارتان هيدجر) يسهل فهمها على ضوء اشعار (هولدرلن) . اذ أن (الفن هو من نتاج الفرد من حيث علاقته مع المتعالي (المطلق) . ونضيف بالقول انه لا يكاد يبرز اليوم كاتب او فنان كبير الا وهو مرتبط بوجهة نظر ميتافيزيقية ، تجعله اعمق اتصالاً بالروح الانسانية السائدة في عصرنا المضطرب هذا .

وهكذا نصل الآن الى تحول ثالث خطير في مفهوم الميتافيزيقا ، بعد ان رأينا كيف أن اللاهوت الديني ، ثم اللاهوت العقلي ، قد ضيقا من موضوعها ضمن حدود الالهيات ، ثم كيف ان المدرسة الكانتية قد نقلت الميتافيزيقا الى مجال نظرية المعرفة والاخلاق .

ونحن اليوم في ذروة هيمنة جديدة للميتافيزيقا ضمن تحول حاسم في مفهومها . انه مواجهة المطلق من خلال الوجود الانساني المتحقق وما يطرحه من اشكالات، تصعد من مستوى نفسي واجتماعي وسياسي إلى اعمق ذروة اطلاقية ، شرط أن تظل مرتبطة بتجربة الانسان الموجود فعلا .

الفصل السادس

مشكلة الوجود

لقد وجدت الفلسفة المعاصرة نفسها أمام تراث ضخم مؤلف من عـــدد من المفاهيم حول فكرة الوجود. وكان لفصل أرسطو منذ القديم بين (الوجود بالقوة) و (الوجود بالفعل) أثر دائم على التفكير الفلسفي . ولقد اعتـــاد فلاسفة القرون الوسطى أن يفصلوا بين(الجوهر) أو (الماهية) و (العرض)، في الوجود نفسه. ثم اعطي لهذا الفصل أسمـــاء جديدة أخرى ، كفكرة (الظاهرة) و (الشيء في ذاته) منذ أيام (كانت) .

ونحن نعلم أن المذاهب المثالية التالية حاولت أن توفق بين هذين الحدين ضمن مفهوم الذاتية المطلقة . فكأنها بذلك قد حذفت فكرة (الظاهرة) لحساب الحد المناقض الآخر وهو (الشيء في ذاته) . وكانت الواقعية والوضعية من جهـــة أخرى ، ترفض الاعتراف بوجود غـــير حسي ، يختفي وراء وجود الظواهر . وهكذا فان الفلسفة ابتداء من هذا القرن قد واجهت احراجاً تلقاء هـــذا الفصل النهائي بين حدي الوجود. وكان يبدو أنه ليس ثمة من حل ثالث. إلا ان المذاهب

الحيوية اعتباراً من (نيتشه) الى (غويو) الى (برغسون) سعت الى استبـدال فكرة الوجود بمصطلح اكثر تشخيصاً وواقعية وهو مفهوم (الحياة) .

ولا شك في ان مفهوم الحياة لن يحل المشكلة نهائياً ،وانما يدور حولها ،ليواجه ذات القضايا التقليدية في الفلسفة حول أسبقية الماهية على الوجود ، أو أسبقيـة الوجود على الماهية .

غير أن ظهور الفلسفة الفينومنولوجية على يد الفيلسوف (ادموند هوسرل) قد أعطى لهذه المشكلة وجهة جديدة ، سوف تفتح طريقاً واسعاً أمام الفلسفات المعاصرة كالوجودية .

فلقد انطلق (هوسرل) من نقطـة أساسية وهي ان الوعي الانساني مرتبط بالاشياء الخارجية . وهذه الاشياء هي عبارة عن سلسلات من الظواهر منها ما يمكن أن يكون موضوعاً للوعي، ومنها ما لا يمكن أن يثبت من حيث هو ظاهرة حقيقية . وبالتالي فان كل وعي ، هو (وعي بشيء من الاشياء) او ظاهرة من الظاهرات . ولا يمكن لأحـد الطرفين (الوعي) و (الظاهرة) ان يفهم بدون الآخر . كما انه ليس لأحدهما ثمة درجة من الوجود تفوق درجة الآخر . والوعي هذا يسلك سبيل (الحدس) الحي بالظاهرة لمعرفتها . فمجال الحدس الفينومنولوجي اذن يشمل جميع الظواهر المعطاة للوعي ، اي كل ما يتبدى للوعي بأي مظهر كان وبذلك يحذف من هذا المجال كل ما لا يمكن ان (يظهر) اي (الشيء في ذاته).

ولكن العلاقة بين الوعي ـ وهو وعي الذات ـ وبين الموضوع ـ اوالظاهرة أو الشيء الخارجي ـ هي علاقة معرفة . ولا بد ان تأتي المعرفة من طرف الذات. فكأن الأصل، كما سيبين سارتر ، في الفلسفة الفينومنولوجية ، هو ارجاع الظواهر الى دلالاتها . وبهذه الصورة تصبح الفينومنولوجيا صورة جديدة عن المثالية ،التي لا يمكنها ان تعطي ثمة وجود للعالم الا من خلال معرفة الذات عنه . وهو وجود ادراكي ، أي جملة من المفاهيم المجردة ، هي من صنع الوعي او الذات .

ان (هوسرل) يدعونا الى أن نعلق كل ظاهرة موجودة اكتسبنا معرفة عنها بدون

ارجاعها الى (النومين) أو الى ماهيتها الحقيقية . وبذلك فهو يسعى ، كما فعل ديكارت ، من قبل ، الى الغاء كل معرفة سابقة على (الوعي الماهوي) هذا ، وهو يقدم لنا فكرة (التعليق) أو (الوضع بين هلالين) لكل ظاهرة لم نخضعها لعملية (الارجاع المتعالي) ، اي لعملية تعرية عن الظاهر الخادع ، والنفوذ الى الماهية الأساسية. وهنا نجد (ميرلوبونتي) في مقدمته لكتابه(فينومنولوجياالادراك) يقول (ان الفينومنولوجيا هي دراسة الماهيات ، وكل المشكلات في نظرها ، انما ترجع الى تعريف الماهيات : كماهية الادراك ، وماهية الوعي مثلا . غير ان الفينومنولوجيا هي كذلك عبارة عن فلسفة تضع الماهية في صميم الوجود ، ولا تعتقد أنه يمكن فهم الانسان والعالم الا من حيث وجودهما الواقعي . وهي فلسفة تعال (أي تجاوز) تعلق تأكيدات الموقف الطبيعي لكي تثق منها عن طريق الفهم . وهي كذلك فلسفة ، العالم بالنسبة لها موجود (من قبل) وسابق على التفكير ، باعتباره حضوراً لا يمكن حذفه ، وكل جهد الفلسفة هو أن يجد ثانية هذا الاحتكاك البكر الساذج مع العالم لكي تعطيه قوامه الفلسفي . ويقصد ميرلوبونتي من هذا (الاحتكاك البكر الساذج) تفسير عملية التعليق هذه . فكل تعليق انمايهدف الى حذف المعلومات والاحساسات والمفاهيم اليومية الشائعة عن مظاهر الوجود المختلفة ، والتيقد يقدمها العلم والمجتمع والرؤية الرتيبة لمعالم الوجود كل هذا يجعل بين الوعي وبين الظاهرة طبقة من الظاهر المزيف الخادع ، الذي يخفي وجود (الظاهرة) الحقيقية . ويعود ميرلوبونتي الى القول : « ان العقل الوحيد الذي هو سابق في وجوده دائما ، انما هو العالم بالذات ، وان الفلسفة التي تجعله يتحول الى الوجود الواضح ، لا تملك مجرد امكانية على الوجود ، بل انها ذات وجود راهن واقعي ، كالعالم ، الذي تؤلف هي منه جزءا . وان أية فرضية مفسرة لن تكون واضحة الا عندما تصبح فعلاً ، نتمكن بواسطته ان نتناول هذا العالم غير الكامل،ونعمل على ايضاحه كلياً وفهمه . . فالعقل والعالم لا يؤلفان مشكلة . ولنقل اذا شئنا ، ان لهما غموضهما . وانه ليس علينا ان نقشع هذا الغموض والسرية ، باتخاذ ثمة (حل) تجريدي . فهو فوق هذه الحلول . وعلى

الفلسفة الحقيقية ان تتعلم النظر الى العالم كما هو . حتى ان اية قصة تروى يمكن ان تدل على العالم بعمق اكثر مما يفعله بحث مطول في الفلسفة . اننا نحمل بيدنامصيرنا وعلينا ان نكون مسؤولين عن تاريخنا بواسطة التفكير ، او بالاحرى بواسطة قرار تلزم حياتنا به . وفي كلتا الحالين لا بد من فعل عنيف لا يبرره الا تحققه الواقعي ذاته . نستنتج مما تقدم أن الفينومنولوجيا هي منهج اكثر منها مذهب. وهدف كل منهج الا يقدم لنا حقائق جاهزة . ولكنه يضعنا على درب الحقيقة . وهذا الدرب في رأي الفينومنولوجيا ، هو اعادة الصلة البريئة من أية معرفة مصطنعة ، بين الوعي والعالم .

ومن هـــذه النقطة تنطلق الفلسفة الوجودية .فلسوف نرى أن(مارتان هيدجر) يعتبر ان وجود الانسان في العالم ، صيغة اساسية ، ينبغي التسليم بهـــا . ولا يمكن وضعها موضع مشكلة ، على العقل ان يجد لها حلولهـــا المجردة ، كما فعلت الفلسفة التقليدية .

الا ان كلاً من وجود الانسان ، ووجود العالم ، لا يمكن فهمهما الا تحت ضوء يشملهما معاً . هو ضوء (الكينونة) ، او (الوجود المطلق) .

ولا شك في أن الفلسفة الوجودية ،بوجهيها الايماني والعلماني ، مدينة في كثير من افكارها حول معنى الوجود للفيلسوف أو المفكر الدانماركي (سورين كيركيجارد) ولا بد لنا من أن نتفهم وجهة نظره اولا فيما يتعلق بموضوع مشكلة الوجـــود ، لنتابعها فيما بعد خلال أبحاث (هيدجر) و (سارتر) حول ذات المشكلة .

وضع كيركيجارد نفسه موضع النقيض الكامل لكل نزعة عقلية او مثاليـــة . وكما قال (امانويل مونييه) [١] ، أن الفلسفة كانت دائماً تهتم بمشكلة المعرفة . وتنظر الى الاشياء من حيث قدرة العقل على ادراكها . وكانت مهمة الفيلسوف تنحصر في الوصول الى معرفة مطلقة حول الاشياء والعالم . وهذا يعني أن الفكر الذي هو اداة للمعرفة ، لم يكن ينظر اليه من حيث علاقته بوجود الانسان ، وانه مظهر من

---

١ – introduction aux existentialismes

مظاهر فعاليته . بل كان يرتفع هذا الفكر الى درجة من التجريد ، تجعله أقرب الى مفهوم العقل المحض المستقل عن الانسان .

وكان شرط العقل في انتاجاته التجريدية، هو ان يتبع تطابقه مع منطقه الخاص ولا يضيره ان كان ذلك الانتاج له ما يبرره في تجربة الانسان الموجود. ولقد حمل كيركيجارد على ممثل هذه النزعة العقلية المثالية في أيامه ، وهو (هيجل) ، الذي حاول ان يشيد بناء كاملا من المفاهيم ، اذا ما خضعت للمنطق الصرف ، فلا بد ، حسب اعتقاده ، من أن تطابق الوجود . ومن هنا جاءت كلمته الشهيرة (كل ما هو معقول هو واقع ، وكل ما هو واقع هو معقول) . على ان نفهم هذه العبارة من وجهة نظر منطقية صرفة .

ان كيركيجارد وصف فلسفة عصره بأنها فلسفة (أساتذة) ، وليست نتاج بشر موجودين حقاً . وفي رأيه ان سقراط ، وغيره من الفلاسفة اليونان ، كان الفرد منهم انساناً موجوداً أولا . ولذلك ارتبط تفكيره مباشرة بوجوده الشخصي وهذا هو المبرر الوحيد عند كيركيجارد ، لكل فلسفة حقيقية .

واذا كانت الفلسفة العقلية ، منذ ديكارت ، قد وضعت هذا العنوان الدائم لكل فعالية عقلية (افكر اذن أنا موجود) ، فان كيركيجارد يقول (افكر اذن أنا غير موجود !) . فلقد نسيت المذاهب العقلية ، ان الفكر المدرك ، هو فكر موجود ، وأن وجود ذاك ليس مرتبطاً بالمنطق ، بقدر ارتباطه باختيار شخصي خالق (مونييه) . والانسان لا يتساءل عن عبث . وهو ان كان يريد معرفة الحقيقة اللاشخصية والموضوعية بالنسبة لكل الناس ، الا انه يريد من هذه الحقيقة ان ترد كذلك على نزوعه الشخصي، وان تتجاوب مع تطلعاته ، وتحل له مشكلاته الذاتية . وعلى ذلك فان الفكر ينبغي ان يتحد مع اللحم الحي ، وان يكون كل انسان هو لحم وجوده. فليس الموت هو المشكلة الفلسفية، ولكن هي انني كائن يموت.

ان مصدر كل فلسفة تقليدية هي الفلسفات التي سبقتها . واما ينبوع فلسفة كيركيجارد فهي ذاتيته اولاً . فهو يقول في مذكراته عام (١٨٣٥) ان المسألة الكبرى هي (أن أجد حقيقة من أجلي انا ، ان اجد الحقيقة التي من اجلها احيا

واموت) وهو يعلن كذلك ان كل انتاجه ليس هو إلا تعبيراً عن حياته الخاصة . وهذه الحياة هي الفعل ، وليس التفكير . او بالأحرى هي فعل التفكير ، اي هذه المعاناة المتكاملة بين احساس بالمسؤولية تلقاء الحقيقة ، وبين نزوع نحو ايضاحها بالنسبة لقلق الفيلسوف وحده . وفي الوقت الذي يدعي هيجل انه يقدم المعرفة الشاملة، التي تحل جميع التناقضات الكونية والانسانية وان هذه المعرفة هي المرحلة الاخيرة من حضارة الانسان ، فان كيركيجارد ينكمش على ذاته ، ويعتبر ان وجوده الشخصي هو حقيقته المفردة ، التي لا يمكن المشاركة فيها ، من قبل موجود آخر .

وان اشد ما يكره كيركيجارد هو فكرة المذهب في الفلسفة ، فالمذهب هو هذه السلسلة من الافكار التي يضبط علاقاتها منطق عقلي صارم ، وتتصدى لجميع الاسئلة الخالدة في الفكر ، وتدعي انها تجد الجواب عليها كلها ، اعتماداً على حكم شامل واحد ، او بالأحرى استناداً الى تفسير كلي ، يشتق من ذاته قدرة لامتناهية على اطلاق احكام جزئية، مرتبطة كلها بالحكم الاول الكلي، وهو مبررها الوحيد

وبينما تأمر تقاليد الفلسفة ان يتناسى الفيلسوف ذاته وهو في صدد البحث عن المعرفة ، فان كيركيجارد يصرح انه ليس سوى (انعكاس مستمر على الذات من البداية حتى النهاية) ، وان اهتمامه الدائم كان ينصرف الى الاصغاء الى تمتمات افكاره ، والى الاتحاد بايقاع حياته الداخلية . ولقد ساعده الانفصال عن العالم الخارجي ، وعن خطيبته واصدقائه ، ان يختار عالم الصمت ، وفي هذا الصمت يستطيع ان يثبت نظره على ذاته الداخلية ، وسط التغير اللامتناهي في العالم ، وان يتأمل في صورة ذاته المنعكسة على هذه المرآة المقعرة ، التي هي تفكيره الدائم . ويقول « يعجبني هذا الصمت ، اذ انني اجد فيه نفسي قادراً على بذل هذا الجهد (اي الصمت) وانني اشعر انني استطيع ان احمل المرآة ، مهما اظهرتني ، ا كان ذلك مثلي الكامل ، او مسخي المشوه » . ويشرح ذلك (جوليفيه)[1] بقوله (كيركيجارد هو الانسان ــ المشكلة عند ذاته ، فهو لم يكف عن وضع نفسه

١ ــ Les doctrines existentialistes

موضع السؤال والتحليل . وما الفلسفة كلها عنده إلا هذا الوعي الأشد فالأشد ، بواسطة الغوص على وجوده ، وعلى النوازع المطلقة من اجـل وجود مشروع حقيقي) . وهكذا تصبح الذاتية هي معيار وحقيقة الموضوعية ، على حد تعبير كيركيجارد نفسه . ويتابع (جوليميه) مفسراً : (فالوجودية بالنسبة لكيركيجارد ما هي اولاً إلا مظهر حاجة، وتعبير عن نزعة جد عميقة ، هي ان الفلسفة تستطيع ان تحدد شخصيته) . ويشير (جان ايبوليت) في مقدمة كتابه (نشوء وبنيـة فينومنولوجيا الفكر عند هيجل) الى ان كيركيجارد انما يهاجم هيجل المثالي كما تبدى خلال عام (١٨٢٧) الذي ليس التاريخ ، بالنسبة اليه ، إلا تطور المنطق وظهوره التدريجي . والعلاقة القائمة بين الأشياء وبين مبدئهـا المطلق هي نفس العلاقة التي توجد في الاستنتاج العقلي الذي تسير فيه حركة الفكر المجرد من المبدأ الاول الى نتائجه الضرورية . فتفسير العالم اذن يعني إرجاعه الى (الفكرةالمطلقة). وبهذا فان المفكر على طريقة (هيجل) الذي لا يمكنه ان يفهم الوجود الانساني إلا باعتباره جزءاً من الكل المجرد ، انما يحيل الذاتية الى موضوعية بين الأشياء . وبذلك نزيل الموجود الحقيقي الذي عليه ان يدرك العـالم الموضوعي . وهكذا يسخر (كيركيجارد) من هيجل بقوله « اذا كان من السهل ان يكون المرء مثالياً في الخيال ، فانه شيء آخر ان يوجد كمثالي » اي ان الوجود الواقعي للانسان لا يمكن ان يتفق مع المثالية التي تسعى الى نفيه . يقول مؤكداً ذاتيته مقابل موضوعية المثاليين والعقليين « السماء والجحيم .. انني استطيع ان انفي كل شيء ، ما عـدا ذاتي . وحتى حين انام ، فلا أستطيع ان انسى نفسي « ثم يتوجـه الى المذهب الهيغلي مباشرة « ان المذهب الهيغلي هو ذروة التمذهب الفلسفي ، وامـا بالنسبة للحياة فالحدس الذاتي هو السبيل الوحيد » .

ولا يكتفي كيركيجارد ان يهاجم الهيغلية باسم الحياةوالحدس الذاتي، ولكنه ، كما يبين جان فال (في كتابه : دراسات كيركيجاردية) فانه ينتقد مفاهيم هيجل نفسها التي تتعرض للدين والحيـاة والفرد . فهو يتهم الفلاسفة انهم اعطوا لمثل هذه الكلمات : الاعتقاد ، التسجيد ، التراث ، الوحي ، وهي التي تؤلف عناصر

الدين المسيحي ، أعطوها معاني عامة ، جعلتها غامضة مبهمة . وهي عنده ترجع الى تجربة الانسان المعتقد ، اكثر مما يستطيع العقل البارد تحليلها وايضاحها . وكل محاولة لايضاحها، تعني نقلها من مستوى المعاناة الوجودية، الى مستوى الموضوعية الخارجية ، وبذلك تفقد كل أثرها الحي .

وبينما يسعى المذهب الى احلال الانسجام في الكون ، وفي الذات الانسانية محاولاً اخفاء التعارض والتناقض في صميم الوجود ، فان كيركيجارد يرى ان التعارض هو أعلى من أي مذهب . كل ذلك يرجع الى اثر عاملين هامين في تفكير كيركيجارد . فهو ينوء تحت شعور مضخم بفكرة الخطيئة الاولى ، التي تؤلف اساس المأساة في وجود الانسان، وهذا هو العامل الاول. كما ان كيركيجارد يحس ، بفداحة لا حد لها ، مدى عدم التكافؤ القائم بين العالم الذاتي والعالم الخارجي . وقد كتب عام (١٨٣٥) قائلاً « على الفلسفة ان تقبل التفاؤلية او اليأس » . ويشرح جان فال ذلك بقوله (ص ٩١ ، المصدر نفسه) : « ولا يمكن قبول التفاؤلية ، فاذا كانت فكرة الخطيئة الاولى حقيقية، فان الانسان لا يستطيع ان يصبو الى المعرفة الكلية، وذلك بسبب خطيئته تلك، وبسبب كون هذه الخطيئة ذات صفة فردية ، ولا يمكنها ان تتضح خلال تعابير عامة ، ولذلك لا يمكن ان تأتلف ضمن مذهب من الافكار » .

وعلى ذلك فان الموقف الوجودي الذي يتخذه كيركيجارد ينطوي على معارضة شاقة كاملة للنزعات العقلية . (فهناك معركة موت أو حياة بين الوجود والفكر): والوجود يحتوي على عناصر فردية تنحل بدورها الى مواقف مليئة بحدود لا معقولة ، وممكنات ذات كثرة لا متناهية ، لا يمكن ان تحيط بها اية فكرة مجردة تتبع منطق عدم التناقض . ولذلك يرفض كيركيجارد ان تكون الوجودية نظرية بين النظريات . وذلك لأن الوجود هو موضوع معاناة ذاتية ، قبل ان يكون موضوع تحليل فكري حيادي . والحيادية في التجربة الوجودية غير ممكنة ، اذ لا يمكن للمفكر ان يرفض ذاتيته التي هي مصدر كل مشروعية لفلسفته . ورغم ان كيركيجارد يقر أن العقل الانساني يملك آمراً يدفعه الى المعرفة الموضوعية يشبه

الآمر الاخلاقي الذي يدفعه لتحقيق الواجب ، الا ان هذا الامر ينبغي ان يتحد مع الذات . والحيــاة نفسها هي التي تقــدم منهجاً للوصول الى هــذه المعرفة ، التي لن تكون الا معرفتي انا . وكيركيجارد لم ينقطع ابداً عن الالحاح على هذه النقطة ، وهي انه ليس ثمة حقيقة بالنسبة للفرد الا تلك الحقيقة التي ينتجها بنفسه وهو في حال الفعل والمعاناة . فالحقيقة لا يمكن ان تعلو على الفرد وان تمتلكه ، بل هو مالكها وهو مبررها الاخير . فالحياة والحقيقه تتحدان في تجربة الفرد . وهذا معنى **الالتزام والمخاطرة** عند كيركيجارد : ان اجعــل من وجودي تحدياً مستمراً من أجل أن يكون حقيقته . وليس ثمة من حقيقة الا وهي تحمل مغامرة الوجود بكل ممكناته ، انها تضعه مباشرة تلقاء المطلق ، الذي هو الله ، وهو مبعث كل مخــاطرة والتزام بالنسبة للموقف الديني الذي يلتزمه كيركيجارد .

ان الفكر وحده غير قادر على هذا الالتزام والمخاطرة . اذ ان الانسان مضطر ان يقذف بوجوده في وهدة اللامعقول . وهذا ما يجعل من حرية الانسان مخاطرة دائمة ، اذ لا شيء مضمون ، حتى في مجال الايمان ذاته . ولذلك كان **الانفعال** عنصراً اساسياً في التجربة الوجودية وقد اكد كيركيجارد ذلك في كتابه (الخشية والرعدة) اذ قال « ان النتائج التي يحصلها الانفعال هي وحدها جديرة بالايمان ، وحدها تحمل البرهان» ولهذا ، كما يقول (جوليفيه) ، كان لمعنى الحقيقــة طابع درامي ، ولم تعد مجرد بحث نظري بالمعنى العلمي ، وانما رجعت الحقيقة الى الالتحام بكل ما يملك الانفعال من رغبة وقلق وتمزق ويأس . انها مغامرة الوجود كله .

والحقيقة عند كيركيجارد ليست في النهاية شيئاً آخر غير الايمان ذاته. والايمان لا يعني اثبات اية معرفة نهائية ، لأنه هو في حد ذاته (عبث) . أي ليس ثمة من اسباب عقلية يمكن ان تبرره . فالايمان هو ذروة الذاتية تلقاء الموضوعية اللايقينية (والذاتية ، كما كتب كيركيجارد ، هي بدورها ذروة الانفعال . والمسيحية هي التعارض . والتعارض والانفعال يتفقان تماماً . والتعارض يتفق تمامــاً مع أعلى درجة من الوجود) .. « فاذا كان الانسان لا يملك وعيــاً أبدياً ، واذا لم تكن

الاشياء تنطوي في اعماقها الا على قوة وحشية جياشة ، تنتج كل شيء ، العظيم والتافه في دوامة الانفعالات المظلمة . واذا كان الفراغ لا قرار له ، بحيث ان لا شيء يمكن ان يملأه ، وهو يختبيء خلف الأشياء ، فما هي الحياة اذن ، ان لم تكن، هي الخيبة » — (من كتاب الخشية والرعدة ص ١٥) .

ان هذا ما يجعل الوجود الانساني ينطوي على ضرورة الاختيار ، بين ان يختار عبث الواقع ، او ان يتطلع الى مبرر أعمق ، لن يلقــاه الا تلقاء الله . فالعقليون الذين أبعدوا الارادة من الوجود، وجعلوا المنطق المجرد يتحكم في الأشياءفيحولها الى مفاهيم باهتة ، لا يعرفون معنى للاختيار ، اذ ان كل اختيار انمــا يفترض وجود اللامعقول . فان الامور لن تكون بالسهولة التي يظنها العقليون . فالانفعال سوف يتدخل في المعركة . والاختيار يكف عن كونه مشكلة عقليــة ، ويتحول الى ديالكتيك (جدل) حي حيث اكون انا ذاتي موضوع المعركة . ولهذا فان اي اختيار لا يتم بدون **قلق** . فالاختيار هو الطابع المميز للوجود : فالوجود يعني ان أختار . وكل اختيار ، هو اختيار للذات . وما الاختيار الخارجي الا نتيجــة للاختيار الداخلي ، بحيث أحقق به ذاتي ، فانا لا املك ذاتــاً متحققة كلها في الواقع ، او انني لا املك ماهية علي ان اشخصها ضمن وجود عياني ، بل كل ما لدي هو مجرد **امكانية على الوجود** . هذه الامكانية تمنحني **الحرية** ، التي بهــا اختــار ما اود ان اكونه . ولذلك **فالوجود يسبق الماهية** . فانا اصنع ماهيتي ، عندما اسعى الى تحقيقها . وكل ذلك يتطلب مني المخاطرة ، وبالتالي يفرض علي الاختيار . وما الوجود اذن الا ما اختاره . وفي كل هذه العبارة يكمن الانقلاب الفلسفي الكبير الذي اتى به كيركيجارد ، وصار فيما بعد ، احدى مسلمات الفلسفة الوجودية .

ولقد اختار كيركيجارد الوجود امام الله، بعد ان أعدم جميع ممكنات الوجود الارضي ، بعد ان رفض خطيبته والحياة الرتيبة حسب قواعــد موضوعية في عالم الآخرين .

وقد كتب يقول في مذكراته « لقد مضى اليوم عام (على انفصام خطوبته)

فما هذا ؟ ماذا يعني ذلك ، فانني ما زلت وسط زوبعة في غابة امام الاعصار . فما هذا الشك الذي يقطع علي انفاسي ؟ لست ادري شيئاً . أيكون هو شوق العاشق؟ آه كلا ! انني ادرك الآن على الاقل ان نضالي لن يكون معها (الخطيئة) ولا مع ايروس(اله الشبق) . انها الازمات الدينية التي تتجمع فوقي . فلقد اصبح معنى الحياة ملتبساً بالنسبة لي ، وكيف ذلك ! لا استطيع ان اقول ايضاً. أفتكون حياتي ملكاً لها ، ولكنها لا تمتلك اية فكرة » [١]

غير ان هذا الاختيار ، يحتمل كل تعارض . والتعارض هو جوهر الوجود عند كيركيجارد . (انه ينبثق ، كما يقول (مونييه) [٢] ، في نقطة التحام الابدية التاريخية (الوجود الزماني) ، واللامتناهي بالمتناهي ، والأمل باليأس ، وما فوق المعقول بالمعقول ، وما لا يمكن التعبير عنه باللغة) . حتى أن (التعارض يقوم على غوص أعمق لا يجوز إلا على تعارض أشق) كما فسر ذلك (جان فال) .

ان بين الوجود الانساني والوجود الالهي هوة لا تعبر . غير أن هذه الهوة ليست نهائية . انها مصدر التعارض والاشكال . والانسان يتأرجح دائما بين هذين الحدين . ولذلك فلا بد من الاختيار . غير أن مقياس كل اختيار يكمن فيما تملك نفس الانسان من اللامتناهي والابدي . فليس ثمة من وجود مشروع أو حقيقي الا تلقاء الله . ولكن الدعوة الى الالتحاق بالمطلق والمتعالي ، لا تعني ان نخرج من أنفسنا ، ان الذات الشخصية هي ينبوع كل فيض نحو المتعالي ، وذلك في ذروة من لحظات التوتر الحي . وهنا يستند كيركيجارد الى موضوعة أساسية ترجع الى القديس أوغسطين . وهي أن جميع الأشياء في العالم، بما تبعث في النفس من تساؤل وقلق ، تقدم الي اشارة عن وجود المطلق الكامن في ذاتي . وان وعي العلاقة المتناقضة بين وجودي المتناهي المطلق ، بيني وبين المتعالي ، هو الذي يسمح لي بأن أحقق ذاتي ، في أعنف شدة من انفعالي ، وبذلك أحصل على ذاتي الداخلية. فالاحتكاك بيني وبين المتعالي ــ وهو احتكاك حي ، وليس بموضوع تفكير ، اذ

١ - Etapes sur le chemin de la vie

٢ - Introduction aux existentialismes

أنه هو في جوهره لا معرفة ـ يجعلني ، في الوقت ذاته ، ألمس مطلقي وأحياه ، هذا هو سر الوجود أمام الله ، أو أمام المسيح .

فالوجود الديني ، برأي كيركيجارد ، يجمع كل المتناقضات ، فهو يحتوي على هذين الحدين معا (مع) و (ضد) . ولذلك قال كيركيجارد عن نفسه « ينبغي أن أكون الاوحد والعام معا ، الفرد غير العادي والشاذ » ولا يمكن لكيركيجارد أن يتصور العلاقة بين افراد الناس ، الا علاقة ذات بذات ، تنكشف الواحدة تلقاء الاخرى ، عندما تضع نفسها أمام احراج الاختيار .

ويتصور كيركيجارد أن كل علاقة بين الافراد تتبع هذا النموذج (أنا ـ أنت) ولقد رفض كيركيجارد أن يكون وجوده حواراً وتعارضاً مع (الأنت) الانساني، وطلب (الأنت) الالهي . وهناك قذف بكل مأساتـه الوجودية الخاصة ، التي مزجت بين التجربة الفنية والتصوف الديني ، والمعاناة التراجيدية لمشكلة الحرية والاختيار .

والعلاقة مع الآخر ، كما في الصداقة، ينتج عنها كشف عن حرية الآخر مقابل الأنا . فالمشاركة مع الآخر ، يعني جعله موجوداً . فالمسافة بـين الأنا والأنت تقارب ، والفاصل تماس ، والثنائية وحدة ، والوحدة تمايز ، هذا هو جدل التجربة الوجودية في أعنف صورها من خلال فكر هو والقلق المطلق صنوان لا يفترقان .

ولقد شخص كيركيجارد الاله وجعله نقيضاً وصديقاً . والاله ، في رأيه ، ليس هو عبارة عن شيء ، أو مفهوم ، أو موضوع ، وانما هو شخص وذات ، انه الأنت مقابل الأنا . ورغم وجود الهوة ، فان الحب هو الوسيلة الوحيـدة لتجاوزها نحو الانت المطلق .

واكتشف كيركيجارد في معاناته لجدلية هذه العلاقة بين الأنا والأنت الالهي ، المقولات الانفعاليـة الميتافيزيقية الرئيسية ، التي ستتردد أصداؤها عبر جميـع الفلسفات الوجودية فيما بعد .

ومن أهم هذه المقولات ، أو بالاحرى هذه الحالات ، اليأس والقلق . فعند كيركيجارد لا يمكن أن نحيا وجودنا الحقيقي دون أن يكون أساس هذه الحياة

الغامضة السرية هو القلق .

فلقد كانت الفلسفة العقلية من ديكارت الى ليبنتز ، وما تطور عنها كذلك من فلسفات مثالية ، لا تعترف باليأس ، وانما هي فلسفات سعادة ، تنكر الشر والخطيئة . وترى في الوجدان المتمزق ، كما يفعل هيجل، مرحلة جزئية يتخطاها الجدل الكلي . بينما يلح كيركيجارد على ان كلا من اليأس والقلق هما علامة الوجود لأنهما مرتبطان بالخطيئة . والخطيئة حقيقة كبرى في فكر كيركيجارد ، انها هي مصدر كل شعور بالادانة . والانسان مدان . وما البراءة ، التي سوف يتحدث عنها فيما بعد (كامو)، الا هذه الحال التي يواجه فيها الانسان شرط ادانته هذه . ولكن فكرة الادانة سوف تصبح بذرة لموضوعة العبثية في الوجودية العلمانية ، اعتباراً من (هيدجر) الى (سارتر) الى (كامو) اذ سوف تعتبر هذه الفلسفة أن الخطيئة ليست الا وعي الانسان بأنه موجود مقطوع عن أي تبرير علوي .

ولقد نظر كير كيجارد الى اليأس على انه موقف منقذ ، اذ انه هو وسيلة النفي المطلق لكل ما هو نهائي . وبذلك فهو وحده مدخل العظمة. اذ ان من يختار اليأس ، هو الذي يختار ذاته في قيمتها المطلقة . اي أنه يغامر بكل ما هو نهائي في هذا الحقل المتعارض الغامض ، الذي هو الوجود في الصمت، وحده تلقاء العدم، أو الانت الشخصي، المتجسم في الالوهية المجهولة. فمن المستحيل الفرار من اليأس كما من المستحيل الفرار من الوجود . وان غياب اليأس ، ليس هو الا حضور العدم.

ولا سبيل عند كيركيجارد نحو النجاة الا بالاختيار . فالاختيار لا يبرهن على ان الانسان حر فحسب ، ولكنه يشير الى أن حريته تكمن فيها ضرورة كبرى . انها ضرورة أن أختار شيئاً معيناً . هذا الشيء هو اختيار الشخوص تلقاء المطلق. فالاختيار اذن هو اختيار الابدي ، الأبدي الكامن في ذاتي الفانية . وكيما يختار المرء الأبدي ، ينبغي أن ييـأس من كل ما هو فان نهائي . فوجود الانسان في العالم ، ما هو إلا تجربة للغوص على معنى العالم اللامتناهي . والانسان يشعر أنه لا يمكنه أن يتكامل ضمن هذا العالم المباشر ، وأن العالم لا يقنعه ولا يعادله . وبالتالي فان وجوده مرتبط بالمتعالي . وما القلق الا صورة هذه العلاقة . واليأس هو الحد

الاخير لهذه العلاقة المتعارضة . فالقلق يكشف لي عن نهائيتي ، ويضعني مباشرة تلقاء حريتي ، في أن أرفض العالم الموضوعي ، وأن أتخذ طريقي نحو اعماق ذاتي حيث يكمن المطلق . واليأس يفصل الانسان عن ذاته باعتباره كائناً متناهيـاً ، ويصله مع ذاته باعتباره كائناً تكمن فيه الأبدية . غير أن الانسان قـد يرفض حريته ، ويأبى الاختيار ، وعندئذ سيكون مصيره الانغلاق على قوقعة الذات ، وهناك سوف يمتصه الصمت والظلام . ويفسر كيركيجارد هذه الحالة انها اختيار الوجود الشيطاني . ومنها قد وصل اليأس الى درجة اليأس النهائي حتى من الاله ذاته . وعندئذ فان وجود الانسان سيتصف بأنه وجود ضد الله .

فطبيعة اليأس ، كما هو في مستواه الوجودي ، انه يكشف لي عـن جدليـة الوجود بين حدوده المتناقضة . وكل شيء ، مع ذلك ، يتوقف على الطريقة التي ييأس بها الانسان .

وأما القلق فانه شيء آخر أيضاً . فبينما يتصل اليأس بالفشل وينتج عنه ، فان القلق يتمرد على الشعور بالادانة ، يتخطى الخطيئة ، ويمهد لظهور الامكانيـة ، وبالتالي يبرهن علي حقيقة الحرية . والانسان يقلق عندما يفقـد كل تبرير يومي لحالات الوجود الخارجي . ويشعر كأنه اصبح معلقاً بالفراغ أو العدم . ولما كان وجود الذات ، عبارة عن امكان (أي وجود غير متحقق بعد) ، فلا بد انالذات سوف تقلق كذلك وهي تشعر أنه لا بد أن تختار ممكناً من الممكنات . ان هذا الممكن يتطلب المغامرة والمجازفة ، لانه يعني اعدام الممكنات الاخرى ، وعـدم القناعة بالممكن الذي وقع عليه الاختيار . واذا كانت الأنا غير معطاة ، وانما هي امكانية الأنا ، فان كل انسان يجد نفسه مواجهة للعدم وكأنه معلـق في الفراغ . فالقلق هو هذا الدوار أمام ما ليس بموجود بعد ، ولكن يمكن أن يوجد بواسطة حريـة لم يعها صاحبهابعد . ويصف (جوليفيه) هـذا القلق بقوله : انه يشبـه الدوار الفيزيائي ، من حيث أنه خوف وجذب معاً ، فهو ميـل الامكانية نحو التحقق وافتنان شاق بما ستصير اليه الامكانية من موجود متحقق . وهو فيالوقت ذاته نوع من النفور المتعاطف، والتعاطف المتنافر . فالقلق بذلك ان هو الا رغبة

فيما هو مشكوك فيه ، وخوف مما نرغب فيه .

ان القلق يسبق الحرية. انه يدل عليها، ويدفع بالانسان نحو التزامها لأنالحرية هيالحقيقة التي تنشدها كلذات. علىانها حقيقة مناجلها هي وحدها. واما اليأس فانه يلي تحقق الحرية. انه يأتي بعد ان يختار الانسان امكانية من امكانياته. ويصنع منها وجوده . ولا مهرب للانسان من القلق واليأس معاً ، فهما مصدر مسؤوليته . وكما ان القلق يضع صاحبه على درب اصالته ، كذلك فان اليأس يجعله لا يقنع القناعة النهائية من اختياراته ، فهو مدفوع ابداً نحو جدلية أعنف وأعمق ، تلقاء مسؤولية الاحتياز على (الأنت المطلق) الذي لا يمكن احتيازه في الواقـع . ان القلق يضع الانسان تلقاء ذاته ، وهي لم توجد بعد ، ولكن يشعر فيالوقت ذاته ، ان عليه ان يوجد حسب ما تمليه عليه حريته . فهو يعد بالمستقبل ، ويفصل بـين الانسان ومنجزاته في حياته الواقعية . وكأن القلق اذن عبارةعن لحظة ساكنة تمهد لأبد مضطرب لا ينتشر أفقياً امام الذات ، وانما يغبها داخلياً ونحو الاعماق. وهو قفزة من أجل التحقق ، فقد تعد بكل شيء ، ولا تعد بشيء في الوقت ذاته ،لانه ليس ثمة مجال ليقين كامل في بحران المجهول واللامعقول ، الذي يقـذف الانسان بنفسه بين امواجه . « انها الحرية التي تجعل الضياع والتبدد جـاراً لكل انسان » كما يقول كيركيجارد . وانه الاختيار الرهيب الذي يحتمل السلام والدمـار ، الحياة والموت ، وبدونه لا شيء له مبرر في الوجود .

وهكذا فان الوجود عاد وانحد باعماق الذاتية الانسانيـة. واصبحت الفلسفة تنفر من دعوة التمذهب . وراحت تتحول تدريجيا الى منهج . ولكنه منهج يضم المعقول واللامعقول معاً فليس هدفه المعرفة ، ولكن هدفه صنع فرد متوحد يترجم عن حياة اصيلة .

فنحن لا نوجد كي نتفلسف ، ولكننا نتفلسف كيما نوجد .

مارتان هيدجر والكينونة

مقدمة :

كان كيركيجارد قد توصل الى اكثر الموضوعات الاساسية في الفلسفة الوجودية من خلال تجربته الدينية الصوفية وهو يحيا في صميم القرن الماضي ، حيث سادت النزعات الرومانسية والمثالية التفكير والابداع الانساني . ولم تكتشف فلسفته بالنسبة للعالم الغربي الا في بداية القرن الحالي ، في الوقت الذي كان هناك فيلسوف آخر يشبهه في خطه الوجودي الايماني العام ، وهو (غبرييل مارسيل) قد اخذ منذ بداية القرن الحالي يكتشف كثيراً من الموضوعات الهامة حول فكرة الوجود بمعناها الحديث . وكذلك كان هناك فيلسوف الماني آخر ، يسير في نفس المنحى وهو (كارل ياسبيرز) .

ورغم ان فلسفة كيركيجارد قد خلقت (جوا) وجوديا عاما بالنسبة للفلاسفة في النصف الاول من هذا القرن ، الا ان (مارتان هيدجر) كان بحاجة الى طريقة اخرى لمواجهة مسائل الوجود . وكانت هذه الطريقة ابعد ما تكون عن المنهج الصوفي الذي يتبعه المفكرون الايمانيون .

ولقد وجد ضالته في المنهج العقلي الواقعي الصارم الذي قدمته الفينومنولوجيا

ولذلك كان على (هيدجر) ان يتتلمذ مباشرة على (ادموند هوسرل) صاحب هذا المنهج الذي المحنا اليه في بداية هذا الفصل . ولقد تبنى (هيدجر) في الواقع المنهج الفينومنولوجي ، ورغم ان هوسرل استنكر أن تؤدي فلسفته الى نزعة وجودية او (موجودية، حسب اصطلاح هيدجر) (Existential) ، الا ان هيدجر استطاع أن يثبت قدرة الفينومنولوجيا على ان تكون منهجاً فكريا ، يصح تطبيقه في حقل الوجود الانساني ، ويمكنه ان يبلـــغ النتائج التي أتت بها وجودية هيدجر .

ان المنهج الفينومنولوجي هو الذي سمح لمارتان هيدجر ، ومن بعده ، لجـــان بول سارتر بتفادي كل تجربة صوفية غيبية ، مثل تجربة كيركيجارد والايمـــانيين الآخرين ، في اكتساب أسس واقعية ترتفع الى مستوى أهداف التفكير الوجودي بمعناها الحقيقي . وكان لميزة هذا المنهج أثرها الواضح في تقصي أبعـــاد الوجود الانساني وهو في صميم واقعيته ، ومن خلال حياته اليومية . فالمنهج الفينومنولوجي في وجودية هيدجر وسارتر ، أعاد للفلسفة انفتاحها الواسع على حيـــاة الانسان المتحقق في الواقع الفعلي .

ولنبدأ الآن باعطاء بعض الملامح الأساسية عن الكينونة كما يفهمها هيدجر .

الوجود عنـــد هيدجر :

لقد شاع عن هيدجر أنه سعى الى ان يقلب المنهج الفلسفي المعروف في بحث مشكلة الوجود . فبينما كان هذا المنهج ينطلق اولا من تحديدمعنى الوجود المطلق ، ومعرفة صفاته وخصائصه ، ثم يتدرج الى تحليل الموجودات الاخرى ، الأقـــل شمولا ، والتي لا تفهم الا من خـــلاله، فان هيدجر انطلق اولا من تحـــديد معنى الوجود الانساني ، وتحليل صيغه ، بصورة لم يسبق ان عرفت في الفلسفة . واعتبر ان تحليل وجود الانسان هو الوسيلة الوحيدة والحقيقية ، التي يمكنها ان تطلعنا على حقيقة الوجود المطلق .

ولقد شغل في كتابه الكبير (الوجود والزمان) بوصف الوجود الانساني .

وفي الوقت ذاته نراه من الصفحات الاولى من هذا الكتاب يلح بان غاية الفلسفة هي تحديد مشكلة الوجود ، او الكينونة الشاملة . وهو هذا الهدف الذي شاركت فيه جميع المذاهب الفلسفية منذ القديم . غير ان الجديد في موقف (هيدجر) هو انه يريد ان يضع تلقاءنا الوسيلة الحقيقية التي تمكننا من مواجهة الكينونة ، هـذه الوسيلة لن تكون الا عن طريق الموجود الوحيـد الذي يمكنه ان يعي وجـود الكينونة ، ويتساءل حولها ، وهو الانسان . فكان وعي الانسان لوجوده الواقعي هو النافذة الأصلية لكي يجعل ذاته من تفكيره حول الكينونة، تطل حقاً على وجود الكينونة ، من خلال معاناة واقعية ، تبعدها عن التجريد العقلي الذي ساد الفلسفة ابتداء من المذاهب المدرسية ، الى المذاهب المثالية .

وهكذا فان هيدجر يهدف اذن الى اقامـة نظرية حول الكينونة من خـلال وصف الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يعي ضرورة السؤال حول معنى وجوده المفرد ، ومن ثم حول معنى الكينونة التي هي أساس لكل موجود مفرد .

ان هيدجر يريد ان يتخطى الفلسفات الحديثة التي تناست مشكلة الكينونة ، ويتخطى كذلك فلسفات القرون الوسطى ، التي اساءت كل الاساءة لمعنى الكينونة عندما قادتها في اتجاهات مغايرة لطبيعتها . وأما افلاطون وأرسطو ، فهما برأي هيدجر ، قد استطاعا ان يواجها هذه المشكلة وان يقترحا بعض الحلول ، الا انهما خلطا بين الوجود ، وبين معرفتنا عنه ، مما تسبب في جعل الوجود يتحول تدريجياً الى مفهوم عقلي مجرد . وعلى ذلك فان هيدجر يريد ان يعود بنا الى فجر الفلسفة اليونانية عندما واجه بعض المفكرين مشكلة الكينونة ، من حيث هي وجود حقيقي كلي . وهو يود ان يتابع تفكيره من هذا الموقف ، الذي هو وحـده الموقف الصحيح من كل تساؤل حول الكينونة .

ومهما كان مفهوم (الكينونة) يحتمل عمومية وغموضاً ، الا ان اخضاعه لبحث مذهبي دقيق قد يساعد على ايضاحه . وهيدجر يجد ان من اولى صفات الـكائن الانساني ، انه كائن متسائل . وهو يتساءل حول معنى الكينونة . وكل تساؤل انما يفترض حداً أدنى من معرفة الجواب ، والا لما كان للموضوع ثمة وجود.

ثم ان كل الايضاحات التي يمكننا ان نحصل عليها من خلال بحثنا ، لن تقوم على براهين موضوعية . اذ ان التساؤل حول الكينونة يتصف بأنه يمنع قيام أي تمييز فاصل بين موضوع السؤال والكائن الذي يطرح هذا السؤال (١) . في حين أن مثل هذا التمييز ضروري في كل عملية برهان . ومن هنا يتحتم علينا ان نتبع منهجا خاصا في البحث حول الكينونة ، هذا المنهج يعتمد على الفينومنولوجيا .

ولا شك بأن هذا المنهج الفينومنولوجي سوف يتصدى لوجود الانسان، باعتباره أكثر ظاهرة ذات وجود عياني مشخص . وهذا ما سوف يسمح للبحث أن يظل على ارتباط حي بالموجود الانساني الواقعي . وما يمكن بالتالي أن يمنح الكينونة حضوراً واقعياً حياً .

وان هيدجر يدعو وجود الانسان وهو في صيغة التساؤل عن معنى الوجود المطلق (الكينونة) يدعوه بكلمة غير قابلة للترجمة هي (الدزاين Dasein) . وان هيدجر يميز هذه الصيغة من الوجود ، باعتبارها الصيغة التي بواسطتها يمكن ان تواجه مشكلة الكينونة . ليس هذا فحسب بل ان الوجود الانساني أو (الدزاين) هو مصدر كل التساؤلات الخاصة بالموضوعات العلمية . واذا كانت العلوم تتوجه الى بحث بعض مظاهر الوجود ، فان الموجود الانساني ، يود ان يتخطى هذه المظاهر الجزئية ، الى ادراك مطلق الوجود . فحيث يختفي الانسان ، يختفي معه العلم . وهكذا فان الفعالية العلمية ، وبناء العلم ، ما هو الا مجرد مظهر لوجود الانسان . وليس هو المظهر الوحيد لهذه الفعالية ، كما انه ليس هو المظهر الاجدر بالعناية . ولا شك ، كما يرى هيدجر ، ان صعوبات مواجهة الوجود ككل ، هي أشد وأشمل من صعوبات مواجهته مجزءا، من خلال العلوم الانسانية والمادية.

وبعد أن أوضحنا الآن موضوع البحث (وهو الكينونة) والطريقة (وهو التحليل الوجودي لظاهرة الدزاين أو الوجود الانساني) علينا الآن أن نتابع هذا التحليل ، فنكتشف صيغا مختلفة للوجود الانساني .

---

١ – La ph. de. M. Heidegger. par A. D. waelhems

ان هذا الوجود ، لا يشابه وجود الشيء او الكتلة المادية كالحجر مثلا . بل انه وجود حركي ، لا يكاد يتضح في مظهر سكوني ، حتى ينقلب الى مظهر آخر فهو القدرة على الوجود ، وليس الوجود المتحقق النهائي . وان هـــذه القدرة ، تفترض الحرية . بل ان أساس هذا الوجود أنه حرية . فلا يمكن انشاء تعريف له . لأن كل تعريف هو تحديد مجرد ، ولن يستطيع أن يستغرق حركيته .

ولا يتفق معنى الدزاين مع كلمة (الوجود) عند المدرسيين . لأن هذه الكلمة تعني الوجود المتحقق ، الذي هو عبـــارة عن شيء جامد متخثر . على حين أن الوجود الانساني هو منفتح على صيرورة دائمة . ومن هنا جاءت كلمة (هيدجر) الشهيرة وهي أن : ماهية الدزاين تكمن في وجوده . وليس معنى هذا ان الوجود يسبق الماهية عند هيدجر ، كما أساء ذلك فهمه بعض الوجوديين . فـــان هيدجر أراد من هذا التعريف أن ينفي عن الوجود امكانية كل تعريف مجرد . فمـــاهية الدزاين ليست هي الا في الطريقةالتي يوجد خلالها ، وهي طريقة لا يمكن تحديدها بشكل عام ، أو بشكل مسبق .

وقد جرت هذه العبـــارة على هيدجر كثيرا من التباس ؛ خاصة وأن بعضهم اتهمه أنه يريد منها ان يجزىء الطبيعة الانسانية .

ان الصيغة الاولى التي يتبدى من خلالها (الدزاين) هو أنه (وجود ـ في ـ العالم) وهو التعريف الاساسي للدزاين . ويعتبر هيدجر أن هذه الصيغة لا ضرورة للبرهنة عليها ، كما اعتادت الفلسفة دائما ان تفعل ، اذ أن كل موجود ، هو موجود في العالم . الا ان هذا لا يفسر على طريقة وجود الماء مثلا كمحتوى ، داخل الكأس كحاو . وانما يعني ذلك ان الذات مرتبطة بوجود العالم ككل ، باعتبـــاره شيئاً خارجاً عنها . وأن العالم لا يفهم هنا ، من حيث انه امتــداد مكاني يحوي على مجموعات من الاشياء ، وانما هو بعد، بحسبه تتوضع الذات، بعد ان يؤسس للذات واقعيتها وحقيقتها المشخصة .

وتتضح هذه الصلة بين الوجود الانساني والعالم عن طريق ما يدعوه هيدجر

بصيغة (الانشغال) او (الاهتمام) والتي هي الصفة اليومية لكل ما يعرض لوجود الانسان من تفكير وفعل واختيار ، وتشكل ، وحوار ..

وفي الحق ان الوجود الانساني لا يدرك العالم الا باعتباره موضوعات لحاجاته المختلفة . وعلى هذا فلكي ندرك حقيقة العالم في ذاته علينا ان نقاوم هذه الحاجات والا فان الدزاين سيتحول هو ذاته الى موضوع خارجي ، أو شيء بين الاشياء . وبذلك يفقد الانسان الاحساس بالعالم على اعتبار اله عالمه هو .

فالعالم كما يبدو للنظرة العادية انمـــا هو مجموعة أشياء كالبيوت والأشجار ، والناس ، والجبال ، والمدن . ولكن العالم ليس هو مجموع هذه الاشياء. فالظاهرة التي ندعوها (العالم) ليست كلية ، اذ أن الأشياء تفترض هي أولا وجود العالم ، بشكل سابق عليها ، وليس العكس ، فكأن فكرة (العالمية) هي التي تؤسس كل مظهر مادي أو معنوي جزئي لوجود الأشياء والناس . فلا يمكن اذن تجاوز هذه العالمية أو تخطيها ، ما دامت هي نفسها العمق الحقيقي لوجودنا ، ولذلك علينا ان نوضحها بتحليلها .

ان الدزاين يعيش في عالم من (الجوار) ، محاطا بالأشياء والناس والابعاد المكانية والاجتماعية المختلفة . وان هذا الجوار يحدده اهتمام الدزاين . وهو اهتمام منشغل بتحويل مظاهره الى أدوات ذات طابع نفعي له . و (الاستعمالية) هي التي تؤلف طبيعة الأشياء بالنسبة للدزاين ، هي التي تعطي للاشياء ثقلها الوجودي ومن هنا فان المواجهة الاولى التي يقوم بها الدزاين نحو العالم ، لا تقدم له عالمـــا نظريا ، او عالما محايدا ، ولكنه عالم نفعي عملي ، قابل للاستخدام والاستعمال من قبل الدزاين . وبما أن الأشياء لا تحيـــل الا الى أشياء اخرى ، فلا يمكن اذن وضعها ضمن اطار انطولوجى (علم الوجود) الا اذا أرجعها الى عمقها الحقيقي الذي تتشكل بموجبه وهو (العـــالم) أو العالمية . ولما كان الدزاين هو المركز الضروري الذي تتحلق حوله نظم الاشياء ، الادوات وعلاقاتها ، فانه هو الذي يكسبها معناها ، لأنه لا يرجع الى شيء آخر غير ذاته .

وينبغي بالمقابل ألا نفسر ان الاهتمام أو الانشغال يدل على أن وجود الانسان تسيطر عليه اعتبارات عملية نفعية . فالمنافع والحاجات التي تقدمها لنا الحياة اليومية ، لا قيمة لها في حد ذاتها ، لولا أن الدزاين موجه في أعماقه نحو الانشغال، وهو في أصله كائن مدفوع بالحاجة والاهتمام. وهو على هذه الحال ، لأنه **مرتبط بالعالم** . وبينما يندفع نحو أشياء العالم ليشغل حواسه ، ويطامن حاجاته ، فانمعرفته عن العالم مقصورة على الموضوعات التي تروي حاجاته ، والاشياء تتنضد عبر المكان ، تجاورنا أو تبتعد عنا حسب مسافات ، لا يحددها المكان نفسه ، بقدر ما تحددها الحاجة اليها . فكم من أشياء تكون مجاورة لنا ، ولكنها لا فائدة لها ، وبالتالي لا نحس لها وجوداً ، والعكس صحيح . وهكذا فنحن مقودون الى الاعتقاد بأن العلاقة الخام للمسافة بالاشياء هي دائماً من وظيفة الدلالات التيتفيدنا في انشائها ، وبالتالي فان صيغة المجاورة تنتج عن الانشغال ، وتعبر عن مجموع الامكنة التي تشغلها الاشياء التي تحقق لنا المنافع .

ان المكانية قد تتحقق بالنسبة للاشياء في العالم عن طريق الدزاين . والدزاين الذي لا يرتبط بصيغة (الاستعمالية) ــ أي ليس هو اداة لغيره ــ فانه ليس له مكان بين الاشياء ، فهو ليس في المكان ، ولكنه في العالم ، المحدد حسب اتجاه الاهتمام الصادر عن الدزاين .

والحق أن الدزاين يحاول ان يقضي على كل مسافة تفصيلية عن العالم المحيط بأن يملأ هذه المسافة بالادوات . والحضارةالصناعية تمجد هذه العلاقة بين الانسان والاشياء ، وتساعده على مده بشتى الادوات ، لكي تلهيه عن كشف معنى العالم في ذاته ، وكشف معنى وجوده هو نفسه بالنسبة للعالم . فالحياة الاجتماعية تفرض علينا عالماً مصاغاً من قبل ، غير أن الدزاين ، عن طريق اهتماماته الخاصة ، يستطيع أن يدخل صيغ بنى جديدة ترد على حاجاته ، وتغير من شكل ذلك العالم المصنوع من قبل .

وبذلك فكأن مكان العالم ما هو الا حقل ، يحقق الدزاين مجالا لامكانياته المختلفة . ولا يمكن ان يفهم المكان او الامتداد الا رديفاً لوجود الانسان في العالم،

الذي يملك ليونة وحركية تسمح له بتحقيق شتى مظاهر فعالياته .

صيغ الوجود عند هيدجر :

لقد تبين لنا حتى الآن أن الدزاين موجود في العالم ، وانه اذا كنا نعني بالدزاين الأنا الانسانية ، فان هذه الأنا ، ليست شيئاً ، قد تكشف وجوده واكتمل ، ولكنها امكانية مستمرة على الوجود والتحقق . وكذلك فان الأنا لا يمكن ان تفهم بدون هذا الرديف التلقائي لها ، وهو (العالم)[1]. والأنا أو الدزاين ؛ تسعى جاهدة الى تأصيل ذاتها في هذا العالم . ولكنها ليست موجودة وحدها في العالم ، فهي محاطة بالاشياء والافراد الانسانيين الآخرين .

وان وصف العالم المحيط يتطلب وصف وجود الافراد الآخرين (فالثوب مثلاً يرتبط بكل من الخياط والزبون . والكتاب الذي اقرأ والحقل الذي أزرع ، والسيارة التي أصنع ، والسفينة التي أراها راسية في الميناء ، كل هذه الادوات ، ترجع الى كثرة من الدزاين ، الذين هم القراء ، والتجار، والسائقون ، والبحارة. وهم ليسوا (بعيداً) عني ، ولكنهم يحيون في عالمي (المحيط) . وهذا العالم ليس مليئاً فقط بالأشياء والادوات ، والكن تقطنه ذوات انسانية غيري . وهي ليست ما تبقى من الانسانية بدوني . فأنا لا امتاز بأية ذاتية على الافراد الآخرين ، والا وقعنا ثانية في المثالية الفردية . بل ان وجودي ، هو بين الآخرين . والاخرون موجودون مثلي ، وهم يبنون لي كذلك وجودي . ولا يمكن لوجودي ان يفهم دون وجود الاخر القريب . فالوجود بالنسبة للانسان، هو ان يوجد مع الانسان. ولكن بالمقابل ، يمكن ان نتصور وجود أفراد منعزلين . غير ان العزلة لا تعني الا الغياب الموقت للآخر . انها امكانية حضور الاخر .

ولكن قد توجد الوحدة بين الناس . وهي الوحدة التي تعبر عن الشعور بالحاجة الى الاخرين . ولذلك فهي مشاركة سلبية لوجود الافراد الخارجيين .

١– La ph.de M. H. Heidegger. A. de waelhems

ومع هذا فان ما يهتم به هيدجر ، في هذا المجال،هو مدى معرفة الدزاين للاخرين. فهي عنده معرفة غير تأملية ، ولكنها مقترنة بوجود الاخر الراهن . وهي حلقة كاملة تدور بين عملية الفهم والوجود . فينطلق الدزاين من وجود الاخر الى فهمه وبالعكس . ومن هذه العلاقة ، سوف تتضح لنا قيمة المقيـاس الوجودي الذي يضعه هيدجر ، وهو مشروعية الوجود وعدم مشروعيته . والحق انها ليست علاقة فهم مجرد بالمعنى الصحيح . ولكنها علاقة (تعبير) عن وجود الاخر ووصف له. ولذلك لا بد من حضوره تلقاء الدزاين حضوراً عيانياً .

ويعرض هيدجر لفكرة (المشاركة الوجدانية) أو (التعاطف) السائدة عند بعض الفلاسفة الفينومنولوجيين ، وخاصة (شلر) . وفي رأيه ان التعاطف ، غير ذي موضوع بين الافراد ، وذلك لأن بعضهم قد يتمتع بوجود مشروع،وبعضهم وجودهم فاسد او غير مشروع . وبالتالي لا يمكن ان تقوم عـلاقة تعاطف بين هؤلاء الافراد المتنافرين ، من حيث طبيعة وجودهم .

وسنرى الان كيف سوف يحلل هيـدجر وجود الاخرين ، باعتباره وجود الـ (هـُم) .

ان كل فرد يسعى الى ان يتميز عن الاخرين بشتى الطرق ، ولـكن دون ان ينجح الى الوصول الى اي استقلال . ومع ذلك فحين أتساءل ما هي الاشياء التي اخضع اليها ، وتفقدني استقلال شخصيتي، لم استطـع ان افوز بشيء محدد خاص. وقد أستطيـع ان اتحرر من علاقتي مع زيد أو عمرو ، ولكن ذلك يؤدي بي الى البحث عن اقامة عـلاقة جديدة مع آخر . فأنا مرتبـط اذن بشتى الموضوعات الخارجية سواء مع الافراد المشابهين لي ، او مـع الاشياء والادوات . ولا أكاد اتحرر من مهمـة تشغلني ، حتى تستقطبني مهمات أخرى معلقة ، وتربطني بقيود جديدة . وهكذا فانني أخضع الى ديكتاتورية ، بدون ديكتاتور. هذا الديكتاتور الذي لا اسم له ، هو عبارة عن ذات غفل ، لا شخصية . وهو ما يسميه هيدجر بالـ (هم) .

وان ميدان سيطرة الهم هو الحياة اليومية ، بكل ما تفرضه علي من التزامات وما تلصقه بي من هموم ومشاعر وافكار ، دون ان اتمكن من مقاومتها المقاومة الجدية الممكنة . وليس علي الا ان انقيد بما يفرضه علي وعلى الاخرين من مقياس عادي ، يمكن ان يطبق على جميع الحالات وهو هذا المقياس الوسط ، او الحل الوسط لكل الامور والمواقف . ولا يسمح لأية أصالة ، اذ يعتبرها شذوذاً خطراً على كيانه . فهو مضطر ان يحارب أي سر أو شخصية . وبالمقابل فهو يمنع أي فرد من ان يتخذ له قراراً ، يحدد به سلوكه الخاص ، اذ يدفعه الهم الى ان يختار حسب ما يناسب الكل . وبذلك فهو يجرده من مسؤوليته . وحيثما كان الكل أو الجميع مسؤولين ، فلا أحد مسؤول حقاً . وهكذا فان الهم يخلصني من ثقل وجودي الشخصي ، ويرضي غريزة الشعور بالخفة الكامنة في نفس كل فرد (١). وبقدر ما تعظم ارادة التمرد عند الفرد ، بقدر ما تشتد مقاومة الهم . حتى ينتهي الامر بالانسان الى ان يستسلم الى هذا السلطان الاعمى غير المحدد ، **مقايضاً** على أصالته وحريته ، بنوع من الطمأنينة والراحة السلبية ، التي **يمنحه اياها الهم** .

فكأننا اذا أردنا ان نحصل على ذلك الفهم لوجودنا، وتلك **المشروعية التي تحدثنا** عنها فلا بد اذن من ان نقوم بعملية تحرر من سلطات الهم .

والهم كما رأينا ليس له أية شخصية مباشرة ، فهو اذن صفة للوجود العام . ويستغرق الحدود الفاصلة بين الدزاين والاخر . حتى يصبح هو في حد ذاته ذلك الدزاين العام . وعندئذ نطلق عليه اسم الوجود اللامشروع . فليست الانا هي موضوع هذا الوجود ، ولكنه الـ (هو) . أي هذه الانا التي فقدت وجودها الشخصي ، وضاعت في سديم الكل .

ولكن ليس معنى هذه الصفة اننا نقلل من وجود الهم. بل ان الهم وصف جدّ ايجابي للدزاين وهو موجود في العالم . وان ضياع وجودنا في الهم وتبدده ،لا يحيله الى سلطان شخصية أخرى محددة ، وانما يلتحق بوجود عام لا يمت الا الى نفسه .

---

١ ــ المصدر السابق نفسه .

فلا يدفع الهم بالدزاين الى ان يخضع لوجود خارجي عنه . بل ان الهم هو صيغة لوجود الدزاين في ذاته ، ولكنه في حالة اضاعة لهذه الذات . واذا كانت هـذه الصيغة هي عدم لوجود الانا ، الا انه ليس عدما مطلقاً . بل انها الصيغة التي توجد عليها الذات في اكثر الاحيان . وقد يحدث ألا يشعر اكثر الناس بالحاجة الى التحرر من الهم . واذا ما حاول احدهم ذلك ، فلن يكتب له النصر الا من خلال مأساة عارمة .

والدزاين الذي قد ملك هذا النصر ، فلن يتحول الى وجود آخر ، بل انه بتحرره ذاك قد (غير) من وجوده ذاته . فالدزاين المشروع هو تغيير في الهم .

كما أنه علينا الا نوحد بين الهم وبين (الذات الجمعية) التي يتحدث عنها الاجتماعيون . اذ أن الهم هو عنصر وجودي مؤسس لبنية الدزاين ، وليس مجرد علاقة خارجية طارئة من البيئة الاجتماعية .

وان هيدجر ، من جهة أخرى ، لا يرضى أن يعطي لتمييزه بين الوجود المشروع للدزاين ، والوجود اللامشروع للهم ، أي تقييم اخلاقي . فليس الاول بأعلى قيمة أخلاقية من الثاني . وكل ما هنالك أن الحالين هما صيغتان واقعيتان للوجود في العالم وهما موضوعان للفهم من قبل الدزاين وليس للتقييم الاخلاقي . فبينما ينزع وجود الهم الى استغراق الدزاين في كل ما يقدمه له من اهتمامات يومية، ومشاغل تربطه بالعالم المحيط ، وتحيله تدريجياً الى شيء من اشيائه ، فان الدزاين يناضل لكي يقوم بحركة معاكسة ، ويفوز بفهمه لوضعه اللامشروع ، ويضعه تدريجياً على طريق اصالته وحريته الخاصة . فكأن وجود الهم، قد أضاع انسانيته واصبح وجوداً غفلا من اية شخصية ، انه وجود بلا وجه معروف . وهو بذلك أشبه بمادة عماء ، كالسديم السابق على التشكل في العالم في اللفظ اليوناني القديم وهو (chaos) .

واذا كان لا بد من تشخيص لهذا الهم ، فان بروزه العياني ، ليس سوى شيئية عاطل عن كل ارادة واعية .

ولنعد الآن الى تحليل صيغة الدزاين . فهي تعني عند هيدجر (الموجـود ـ هناك) . وفي هذه الصيغة تبرز الفردية التي تقيم نوعاً من الاستقلال المادي للدزاين. الا ان هذا الموجود ـ هناك ، يتضح لذاته من خلال حالين أنطولوجيين (نسبة لعلم الوجود المطلق) رئيسيين ، وهما (الشعور بالوضع الاصلي) و (الفهم) . ويعني هيدجر بالاول أن الدزاين تخامره حالات عاطفية ، تتردد ضمن لونيات مختلفة حسب ظروفه اليومية ، وان مصدر هذه الحالات كلها ، هي العاطفة التي تشعر الدزاين انه في الاصل موجود هناك . ويلح هيدجر على ان هذا الاحساس بالموجود ـ هناك هو الاساس في وجود الدزاين ، وهو الذي يجعله ينوء بحمل وجوده ، ويعي أنه مقذوف به في عالم لم يختره بنفسه ابداً . ورغم ان هذا الشعور هو الاصل في وجود كل دزاين ، الا ان اكثر الناس يطمسونه ، ويحاولون ان يتجاهلوا حقيقة وجودهم، الذي ليس هو اكثر من شعور بالعبء والتفرد في عالم موحش . ولكن قد يحدث ان يحس المرء ، من خلال وجوده العامي ، بعاطفتين اساسيتين هما الاقبال والادبار. وقد يغلب الشعور بالادبار والنفور الذي يجعل المرء يتجنب مواجهة وجوده . فيصبح المرء غريباً عند ذاته ، وهذا ما يدفعه الى أن يقنع نفسه بالضياع كلياً في ابتذالية الهم والانغمار تحت ثوبها الفضفاض .

والحق ان اكثر ما يخيف المرء ان يواجه حقيقة وجوده، التي نعبر عنها بالقول: انني مقذوف الى العالم دون اي اختيار من قبلي ، بحيث ان الشعور بالترك والعزلة يلتصق بوجودي ، وكأنه التعبير الاعمق عن طبيعته ، وهو الذي سيصحبه دائماً .

ويمكن للدزاين ان يكتشف وضعه الاصلي هذا عن طريق انفعالين هامين هما الخوف والقلق . فالخوف مرتبط دائماً بوجود الدزاين ،من حيث علاقاته بالاشياء المحيطة به . وهو دائماً خوف من أن ثمة خطرا ما يتهدد امن الدزاين . وعلى هذا فينبغي ان نفرق بين الخوف المصاحب لوجود الدزاين في العالم ، وبين القلق . اذ ان الاول هو رد فعل على وجود خطر ما ، اي انه خوف من شيء محدود ،يرجع الى عالم الاهتمامات اليومية .

واما القلق فهو شعور اعمق يكشف لي عـن الطريق نحو وجودي المشروع .

انه خوف من لا شيء . وبينما الخوف ملازم للوجود مع الهم . فان القلق تجربة تلازم الدزاين وهو في محاولته للتخلص من الهم وتحقيق وجوده المشروع الخاص. ولذلك نؤجل البحث في القلق الآن الى الفقرة التي سنعرض فيها الىصيغة الوجود المشروع .

ونتابع الآن وصف صيغة الموجود ــ هناك : فان هيدجر يلاحظ ان هــذه الصيغة مدفوعة دائماً الى التعبير عن ذاتها . وهذا التعبير ليس مــن الضروري ان يستعمل اللغة ، بل قد يستخدم كل ما يفيده كاشارة عن علاقة تربطه مع الاشياء والأدوات . ولقد تكون الاشارات نتيجة مواقف تعبيرية ، لا قيمة للكلمات فيها الا من حيث هي وسائل للدلالة مباشرة على حاجات عملية . فاللغة مرتبطة بنزعة الموجود الانساني للتعبير عن انفعالاته تلقاء موضوعات حاجــاته ، وهو تعبــير يؤدي بنا الى صيغة جديدة ، هي صيغة وجود الخطابية . وهــي تفيد الدزاين في اعطاء مجموعة من معاني الاشياء ، من حيث هي ادواتله، تضطره الى الدخول في عمليات (حوار) مستمرة مع غيره ، تحيله الى حركة جدلية تربطه بالآخرين . ولا بد له من هذه الحركة الجدلية ، اذ ان وجوده مرتبط بوجود الآخرين ، وهو والآخرون هم سكان العالم المحيط ، عالم الدزاين .

وهناك ثلاثة اوضاع يمكن ان ندرس الآن من خلالها هــذا الوجود مــع الآخرين ، او وجود الهم غير المشروع . وهي (الثرثرة اليومية) و (الفضول) او (حب الاستطلاع) و (الالتباس) .

ان الثرثرة اليومية تقوم على حاجة اساسية نشأت عن ضرورة المشاركة بــين الدزاين والهم . فهي تؤلف مظهراً مؤسساً للوجود ــ في ــ العالم . وتعتمــد في حقيقتها على الشائع من الاقوال والمقاييس . فبــدلا من ان يكون ثمــة برهان موضوعي للحقيقة ، فان الثرثرة اليومية تكتفي بالاستناد الى هذه القاعدة « يقال ان .. » وهكذا تفقد اللغة مرجعها الاساسي وهو كونها تعبر عــن شيء موجود بالفعل . وهي لم تعد سوى وسيلة للحوار بين ذوات مستعمــلة ، قــد استبدلت بالاشياء . فما يعتد به اذن هو ما يقال ، او ما يتردد عــلى الالسنة مــن المفاهيم

السطحية الفاقدة لمسؤوليتها ، باعتبارها تعبر عن اوضـــاع موجودة او حالات حقيقية . وصيغة الثرثرة هذه ، تسمح لصاحبها ان يدعي امتلاك كل الحقيقـــة ، وبالتالي امكانية الخوض في كل موضوع ، دون ان يطالب نفسه بادنى اثبـــات وجودي .

وليس من شك في ان فعالية الثرثرة مظهر واقعي يصعب على الدزاين التخلص منه بسهولة ، خلال حياته اليومية ، التي يغرق في مباذلها . ولكن من جهة اخرى، فان الدزاين يملك حاجة أساسية للتعبير المشروع عن امكانيـــة وجوده المشروع الذي يتوق اليه . ولهذا فهو مضطر من خلال صيغة الثرثرة أن يحاول التعبـــير المشروع ، وفي نفس الوقت لا بد له من مقاومتها ، ومن السعي الى القضاء عليها. في حين ان الثرثرة تريد أن تخفي عن الدزاين حقيقته ، وهو انه مقطوع الصلة عن الوجود المشروع ، وأنه يعوم في فراغ من العدم .

والعدم هو الذي يدفع بالدزاين الى سلوك مظهر آخر هو الفضول . فالرغبة في المعرفة تتحول في الفضول ، الى مجرد قناعة بالمعرفة السطحية الخادعـــة ، وهناك يقنع الدزاين نفسه بأنه قد أصبح في منأى عن مواجهة العدم ، بقدر مـــا يقذف بذاته الى الموضوعات اليومية المبتذلة. فالفضول لا يتوجه الى الكشف عن الحقائق، وانما يكتفي برؤيتها من الخارج ، ومن خلال ابسط مظاهرها الخادعة . وهو لا يبحث عن الجديد الا كفاية في ذاته ، وليس كوسيلة للكشف عن دلالته بالنسبة لوجود الدزاين ، او لوجوده الخاص . ولهذا فهو لا يكف عن البحث، ولا يكاد يقف عند موضوع معين ليفحصه الفحص الكامل . وانما يظـــل ينأى بذاته الى آفاق مختلفة ، مدفوعاً بحاجة الى التبدد . وهذا ما يعطي للوجود اليومي طابـــع التبدد وعدم الاستقرار الذي هو دليل الهجنة والفراغ .

ولعل أسوأ ما يمكن ان تقدمه أوهام الفضول الى الدزاين هو أن تخدعه لدرجة أن يظهر أنه يحيا حياة مشروعة .

وهذا ما يؤدي بنا الى الخاصة الثالثة للحياة اليومية وهو (الالتباس) ، ويعني

العجز عن التمييز بين الحالة المشروعة والاخرى اللامشروعة ، بحيث يفقد الدزاين القدرة على معرفة وضعه الحقيقي . واذا عين لهم ذلك الوجود الغفل من أية شخصية ومسؤولية ، يدعون الحكمة في كل الامور ، والقدرة على التحدث في كل الموضوعات ، والتلقين والنصح والتقويم . حتى تصبح الخطابة المقياس الوحيد لما نعرف ، ولما هو موجود .

كل هذا يدل على أن التباس الحديث اليومي وما يرافقه من فضول وادعاء ، يجعل وجود الدزاين عاجزاً عن ان يلحق بمشروعيته ، يحيا على السطح من كل شيء . فالدزاين هو دائماً هذا الموجود ـ هناك ، الذي تستغرق حواسه وقواه العقلية اهتمامات العالم الخارجي . وتكون الكلمات بالنسبة اليها ، وسيلة لاشاعة الاوهام في ذاته عن مواجهة حقيقة وجوده . فهو دائماً ذلك الموجود ـ هناك ، حيث كل شيء يمكن ان يحدث في الحياة اليومية ، ومع ذلك فلا شيء يحدث حقاً.

ان هذه الخصائص الثلاث لوجود الهم ، وهي الثرثرة والفضول والالتباس ، تؤدي جميعها الى وضع التمزق الذي يعانيه الدزاين . وليس معنى التمزق أن الدزاين لا يحيا وجوداً ايجابياً ، بل ان التمزق هو من صميم وجوده اليومي .كما انه ينبغي أن نبعد عن ذهننا الخلط بين التمزق والخطيئة الاصلية عند الدينيين ، اذ ان التجربة الانطولوجية لا تقدم لنا أي معنى حقيقي عن هذه الخطيئة . وكل ما هنالك أن الدزاين يمكن ان يكون له تمزقه ذاك كصيغة من صيغ وجوده اللامشروع اليومي .

وكذلك ينبغي ألا نفهم من وضع التمزق انه مرحلة موقتة يمكن ان تجتازها حركة الحضارة في تقدمها . اذ ان التمزق يبقى دائماً احدى الامكانيات الاصلية لوجود الدزاين . ولا يمكنه ان يتجاوزه ، كما لا يمكنه ان يقفز بعيداً عن ظله .

وليست حالة التمزق كذلك لتخرج الدزاين عن وجوده الاصلي . فهو في الواقع يظل يتحرك ضمن وجوده الخاص في حال معاناته للتمزق . ولا يمكنه ان يقوم بأية قفزة خارج وجوده الفارغ ذاك ، نحو حالة من (امتلاء الوجود) عن

طريق التعلق بالمثاليات الغيبية .

ولنلاحظ اخيراً ان صيغة التمزق ليست واقعاً نهائياً . كما انها ليست حالة توازن واستقرار . بل انها أشبه شيء بزوبعة ، تجعل وجود الهم يتخلى عن خصائصه الذاتية ، بقدر ما يدور دوارها ، باحثاً عما يملأ له عدمه ذاك عن طريق ضياع كامل في عالم الشيئية اليومية .

وهذا ما يدفع بنا اخيراً الى التساؤل عن الوسيلة التي يستطيع بها الدزاين الاهتداء الى وجوده المشروع ، والتخلص من الانغمار في عالم الهم الغفل .

كنا قلنا ان الخوف هو صفات الوجود ـ في ـ العالم في حال ارتباط الموجود بالهم . وان هذا الخوف يدفع بصاحبه الى ضلالات الثرثرة والفضول والالتباس ، ليخفي عن ذاته ضرورة مواجهة العدم في صميم كيانه الفردي . ونتحدث الآن عن (القلق) باعتباره هذا الهم الذي يفتح للموجود سبيل التعرف على عدمه . والقلق في حد ذاته لا يرتبط بخطر معين كالخوف ، ولكن الدزاين ، في الحقيقة ، يعاني قلقه وهو تلقاء العالم .

ان القلق يهدم ما يبنيه الهم من ضلالات لاغراق الدزاين في طمأنينة كاذبة . وهو يهز وجود الاشياء من اعماقها ،فتتحطم قيمها من حيث هي ادوات ومنافع. ويؤدي القلق هكذا بالانسان الى ان ينعزل عن العالم الخارجي ، وينقطع عن صيغ وجوده المزيفة ويغرق في وحدة وعزلة مطلقة ، يخيم عليها العدم الرهيب . ويحس الدزاين ،بعد ان انهارت جميع اسس الحياة اليومية ، بشعور مبهم ثقيل من الغرابة، واللاطمأنينة الكلية في عالم لم يعد بعالمه هو . وبقدر ما ينفصل عن أوهام الضياع في وجود الهم ، بقدر ما يشعر أنه مضطر أن يمارس فعاليةخاصة به، هي حريته، التي كانت اخفتها مظاهر الزيف الخارجي عنه ، وهو عليه الآن ان يمارسها ، في سبيل ان يختار له ذاتا جديدة ، يثق بانها من صنعه ، وليست من عمل الآخرين .

والحق ان الدزاين لا يبلغ هذا الانفصال عن عالم الهم ، والالتقاء وجهاً لوجه مع ضرورة ممارسة حريته لصنع ذات جديدة له ، الا عندما يبدأ بالتساؤل

عن معنى وجوده . في هذه اللحظة يشعر انه مقذوف امامـه ، وان سؤاله ذاك يتضمن امكانية اعطاء ذاك المعنى لوجوده ، وهو لا يعطيه الا تحت وطأة هم ، هو هم خلق الذات . حتى ان الكائن يستطيع تحديد مشروع وجوده ذاك ، على اعتبار انه وجود مهموم بخلق ذاته . وعلى هذا فان الهمّ (بتشديد الميم) الذي هو رديف لمعنى القلق ، هو سبيل الدزاين لأن يكون ما يريد ان يكونه ، ولن يكون الا تلقاء أفق مستقبل امامه .

الوجود – من اجل – الموت

لقد تبين لنا حتى الان ان وجود الدزاين بالنسبة لذاته هو امكانية على الوجود، فهو مشكلة بالنسبة لذاته . وبالتالي فان وجود الدزاين هو نقصان وعدم تكامل . فلا يمكننا أن نحصل عليه في كليته ، ما دامت هذه الكلية لن تتحقق كاملة ابداً . فهل يكون الموت هو كمال الدزاين . والواقع ان الموت يتنـاول كليـة وجود الدزاين بالاعدام المطلق . فهو اذن ليس بكمال للدزاين ، وانمـا تخريب مطلق له . فكـأن الحد الاخير الذي ينهي كل امكانيـة على الوجود هو الموت . وبذلك كانت الصيغـة الجديدة التي سيكتبها الدزاين ، وهو أنه وجود – من أجل – الموت .

ورغم أن الموت يتبدى ، من خلال هذه الصيغة ، وكأنـه الجوهر الاخير للكينونة ، الا أننا لا يمكن ان نتحدث عنه بشيء ، اذ ليس لأحد ثمة تجربة عن الموت ، وان كنا نستطيع ان نراقب موت الاخرين . ولكنه موت – من اجل – الاخرين ، وأنا أريد أن أعرف موتي الخاص ، وهـذا مستحيل ، فاذا كنت في الحياة اليومية أتقمص وجود الآخرين جميعاً ، فانني في الموت ، لست الا نفسي . وكما يقول باسكال : الانسان يموت لوحده . فما معنى ظاهرة الموت اذن ؟

اذا قارنا الموت بمعنى الاكتمال أو عـدمه ، وجدنا أن الدزاين له وجود لم يكتمل بعد . أو لما يكتمل بعد . وكأنه مؤجل الوجود دائما ، اذ أن عليـه أن

يوجد في المستقبل . وليس معنى هذا أن وجود الدزاين هو في حالة تكامل ، أي ينقصه بعض العناصر ، اذا ما توفرت له اكتمل ، كما لو لاحظنا شيئا من الاشياء في حالة نقصان لعنصر ما ، فاذا ما وفرناه له أصبح مكتملا . والواقع ان الشيء مكتمل دائما ، وهو ليس ناقصا الا بالنسبة لنا ، اذا ما رجعنا الى ماهية نملكها عنه في ذهننا .

ولقد رأينا أن أعمق صورة للقلق بالنسبة للوجود ـ في ـ العالم ـ وهو أنـه يكشف لنا عن عبثية هذا الوجود ، عن استحالة اعطاء معنى نهائي له ، أو الحاق هوية به ، لأن هذه الهوية لا تقوم على وجود مليء ، وانما هي تستند في النهاية الى أن الانسان كائن مائت . والموت هنا ليس غاية للوجود ، ولكن الدزاين يوجد بسبب هذه الغاية . وهذا هو سبب الحاح هيدجر دائما على ضرورة اقامة أسس للوجود الانساني تستمد حقيقتها من الكينونة المطلقة ، التي ليست هي في النهاية سوى قدرة على تأسيس الوجود العبثي ، وان أساسه ، كما سيلح سارتر ، هو أنه بدون أساس . اذ أن القلق في معناه الاخير ، انما ينشأ عن مواجهة الوجود ـ في ـ العالم لصيغته الزمانية ، وهو أنه ليس موجوداً بعد ، وانما هو قدرة على الوجود ، ذات امكانية أخيرة هي امكانية الموت .

فالقلق اذن هو سبيلنا الوحيد لأن يكشف لنا عن حقيقة وجودنا ، وهو انه وجود ـ من أجل ـ الموت . وليس لنا خارج تجربة القلق الا الضياع اللاواعي في سديم الهم . كما ان الموت يمكن ان يكشف لنا عن كلية الدزاين ، الذي يتصف في ذروته انه من أجل الموت ، ولكنه موت لم يوجد بعد ، وانما هو حاضر امام وعي الدزاين بصورة مسبقة . واما الوجود اليومي فانه يتصف بانه فرار ، كما قلنا من مواجهة الموت . غير ان الوجود المشروع هو الذي **يقبل** دلالة الموت . اذ بينما يسعى الدزاين الى اعطاء ماهية هـاربة منه . في أن يتحقق خلال امكانيـة من امكانياته ، فان تحقق كل امكانية ، يعدمهـا من جهة ، ويفتح مجـالا لظهور امكانيات أخرى . فكأن الوجود ـ في ـ العـالم قد يعدم الامكانيات ولكنه لا يعدم الامكانية بشكل عام ، أي لا ينفي امكانية ظهور امكانيات أخرى ، بينما

نجد أن الموت ، فضلا عن أنه يجعل من وجود الدزاين وجودا تلقاء النهاية ، الا أنه يعدم امكانية الامكانيات ، فلا شيء بعده ابدا .

وهكذا كان وجود الدزاين المشروع ، مـا هو الا (ترقب) للموت . فهو يفضل أن يقبل دلالة الموت ، التي هي العدم المطلق ، ولا يحاول أن يتجاهله كما يفعل الهم . وبذلك فهو يقبل أن يكون الموت أعلى امكانية له ، ويدركه على أنه عدم محض . وفي الوقت ذاتـه ينظر الدزاين الى امكانياته اليومية ، على انهـا موجودة ، رغم أنها جميعا معلقة في الفراغ وخاضعة للموت . والدزاين بذلك ، يجعل من ذاته سببا وحيدا لـ (وجود) امكانيـاته و لـ (موته) الخاص ، ولا يقبل أي انقاذ من الآخرين . فهو يدرك أن احدا لا يستطيع شيئا من أجله ، اذ أن كل فرد يحس بثقل موته الخاص ، وهو تلقاء موته ذاك **معزول ومتوحد** .

فلا مهرب اذن من مواجهة هذه الامكانية الاخيرة وهي موتي . **وأنا لا** أملك تلقاءها الا احد موقفين : القبول أو السلوان الكاذب . وان حرية الانسان الحقيقية والوحيدة ، هي أن يختار بين هذين الموقفين وهي حرية سلبية دائما . وقـد يفر الانسان كذلك من مواجهة هذه الحرية ،فيلجأ الى الانغمار في سديم الهم ،ويبحث لذاته عن سلوان كاذب في الانشغال بصيغ الحيـاة اليومية كالثرثرة والفضول والالتباس .

ولكن ليس معنى ادراك الموت ، هو جعل الحياة في حالة موت بطيء ويأس مستسلم للفناء ، كما هو الحال عند بعض الفلاسفة الهنود والشرقيين ، فان الحياة هي اولا تحقيق هذه الامكانيات ، ولكن دون التعلل بأوهام أخرى ، مـا دام أن الموت هو الامكانية الاخيرة . ومن هنا تظهر لنا هذه الحقيقة المتعارضة ، وهي أن ادراك الدزاين لعدم قدرته المطلقة يولد عنده شعورا بالقدرة الخارقة ، التي ليست شيئا آخر غير قوة الانفصال .

تلك هي الحرية امام الموت ، التي هي الموضوعة الاساسية للوجود المشروع فالقمر وهو هلال ، يبدو ناقصا بالنسبة لي ، باعتبار ان اكتماله سيكون في حال

البدر . ولكن القمر كهلال هو شيء كامل بالنسبة لذاته .وأما عدم اكتمال الدزاين فهو شيء مكون لمعناه . انه فرار دائم نحو امكانياته . فهو ما ان يحقق واحدة من امكانياته حتى يعاوده قلقه من اجل امكانية أخرى له . وهكذا فلا يمكنه أن يلحق بذاته أبداً ، وهذا هو جوهره الحقيقي .

فهل يمكننا الآن اذن أن نقارن كلية الدزاين بنضج الثمرة ؟

هذه المقارنة كذلك خاطئة ، اذ أن الانسان قد يموت وهو غير كامل النضج، كما انه يموت لوحده .

وأخيراً هل الموت هو توقف وانقطاع للدزاين . فنحن نقول انقطع المطر، وان اللوحة قد انتهت ، وان الجدار قد أعد . بيد انه لا يمكن ان يطابق واحد من هذه المعاني الموت . اذ ان موت الدزاين ليس هو توقفاً او انتهاء او اعداداً . فان الدزاين ، باعتباره ليس موجوداً بعد ، انما هو نهاية . والموت ليس حادثا خارجياً ، وانما هو حالة مؤسسة لوجود الدزاين ، من حيث هو موجود .

وبالنسبة لموقف الثرثرة في وجود الهم ، فان الموت ليس موجوداً ، ما دام أن (الناس لا بد ان يموتوا) ، وكأن الهم هو الذي يموت ، وبالتالي فليس لي موت شخصي . بهذه الطريقة يخفي الهم عن نفسه قلق الموت . بينما نرى ان الموت هو اكثر امكانية شخصية بالنسبة للدزاين . وهي ليست الا امكانية استحالة الوجود العام . فليس الموت حتمياً لأن التجربة اليومية اثبتت ذلك ، ولكنه نتيجة حتمية ميتافيزيقية تثبت عدم ضرورة الوجود الانساني ، وان هذا الوجود معرض باستمرار لامكان عدم الوجود ، الذي ينبع من طبيعته الميتافيزيقية الخاصة . فالانسان لا يوجد الا من اجل الموت . وما دام الدزاين لا يدرك هذه الحقيقة ، فانه بالتالي لا يملك وجوداً مشروعاً ، وانما يفر من مواجهة الواقع . ان ادراك الموت هو الوسيلة الوحيدة لأن يمتلك الدزاين فرديته الخاصة . وما القلق النابع عن الشعور بحتمية الموت والعدم الا السبيل لجعل الدزاين يملك فرديته في أعلى درجاتها . وهكذا فان القلق هو المظهر الحقيقي للمشروعية . انه يكشف عن

وجودنا ، ويعطي لجميع امكانياتنا معناها ، من حيث ان هذه الامكانيات ليست في النهاية سوى امكانية الموت ، موتنا الشخصي المفرد .

فالوجود المشروع يضع نفسه باستمرار تلقاءالموت باعتباره موتا قريباً. وبذلك فانه يدرك في كل لحظة العبثية المطلقة لكل تحقق ــ من حيث ان كل تحقق مصيره الى الموت ــ ويدرك عدم كل ما يمكن ان يتحقق . ولكن تلقاء الموت تتكشف للدزاين حريته في ان يكون ما يريد ان يكونه . وانه بالتالي من حق كل دزاين آخر ان تكون له حريته في اختيار امكانيته . فكأن الموت اذن لا يدفع الى اليأس والاستسلام ، بقدر ما يحض على اكتشاف اعمق حرية لدى الفرد لأن يحقق أعظم امكانياته فليس ثمة جدوى من تحقيق أية امكانية ، الا هذا التحقيق بالذات . وهذا هو معنى العبثية . أي انه ليس ثمة مبرر للوجود من حيث هو قدرة على التحقق ، مبرر خارجي عن حركة حريته ، وهي تسعى لتأصيل ذاتها اعمق فأعمق تلقاء الموت . وليس للقلق في الواقع اعظم من تلك المهمة ، وهي انه يجعل العبثية ذات حضور دائم تلقاء الفرد، كيما يكتشف هذا الفرد طاقته الكبرى على الوجود.

ان الموت بالنسبة للدزاين ، يبدو كأنه الامكانية الاخيرة التيلا يمكن تجاوزها الى غيرها (اذ لا يمكن تجنبها) وهي كذلك الامكانية الاكثر التصاقاً بشخصية الدزاين (اذ ان الموت يقذف بي نحو ذاتي المحض) وهي كذلك الامكانية الاكثر لا معقولية (لأنها تقطعني عن جميع العلاقات بامكانية أخرى)[1] .

فان ادراك المرء لذاته انه كائن مائت هو موقف الوجود المشروع تلقاء الموت . وهذا يعني ان جميع امكانياتنا ، ينبغي ان تنعكس كل لحظة على شاشة الموت . ولا شك اننا قد نتساءل عما بعد الموت ، فان هيدجر لا يجد ان هذا السؤال مطروح بالنسبة لمشكلة معنى الوجود الانساني ، الذي ليس هناك ما يبرره سوى انه كائن لا مبرر له ، كائن من اجل الموت . ومن هنا جاء شعور الدزاين بالادانة ، تدفعه الى ان يلقي بكل امكانياته في ميدان التحقق ، مشاركاً اياها .

---

١ - La ph. de M. Heid . par Waclhens

فهو يصغي الى نداء وعيه الوجودي ، الذي لا يلبث ان يفصله عن غيره من الكائنات ، ويلقيه في غياهب وحدته ، وهناك يجابه وحشة الوجود ، هذه الوحشة الناجمة عن تعرية مظاهره من كل ما يخدع ويضل عن حقيقة الوجود الانساني . وان ترجمة هذه الوحشة يعني الشعور بالعزلة ، وبالتالي معاناة القلق التي تدفعه بدورها الى ان يبحث عما يملأ عدم الوجود نهائياً . والوجود ما هو الا اتجاه درامي مستمر نحو الاحتياز على هذا المحتوى ، الذي لا يمكن ان يعادل قلق الوجود من اجل ان يكون له محتوى بشكل معين . فهو لا يريد **هذا** المحتوى ، أو **ذاك** ، وانما هو قلق للمحتوى بشكل عام . وهذه هي صفة الوجود الباحث عن مشروعيته . ولذلك بما أن المحتوي لا يمكن احتيازه نهائيا ، وبما ان هذا الاحتياز هو ما يجعل الوجود مشروعا ، فان المشروعية حالة لا يمكن أن تتوفر وانما هي حركة نحو المشروعية ، لاتنتهي . حركة محملة قلقاوعزلة وتمزقا . **فالبحث عن المشروعية وتجربة الاحساس بفقدانها وضرورة الاتجاه نحوها هو ما يؤسس المشروعية حقا .**

وان الفلسفة ليس من مهمتها برأي هيدجر ان تقدم براهين على حقائقها ،الا اذا كانت هذه الحقائق ، ليس لها وجود حقيقي ؛ وانما مهمة الفلسفة الوجودية هي أن **تكشف لنا** عن صيغ هذا الوجود . فهي تكشف ولا تقرر ، ولذلك لا تلجأ الى المحاكمة العقلية ، بقدر ما تتوسل بالوصف ، وصف الوجود اليومي ، للوصول الى الوجود الانساني المشروع ، الذي هو وحده سبيلنا لكشف أشمل عن الكينونة المطلقة ، وهي غاية كل فلسفة صحيحة .

والوصف ما هو الا تعبير وتفسير . وكل تفسير للوجود هو حالة من الوجود كذلك . فالبرهان اذن هو صدق وجود هذا التعبير .

ومع ذلك فان لكل فلسفة (افتراضاتها)التي تتخطى معطيات الوصف ، وان الافتراضات التي يعترف بها هيدجر فيما يخص فلسفة الوجود ، هي تلك التي تفسر لنا تجربة البحث عن المشروعية . فالمشروعية ، في حدذاتها ، هي اكبرافتراضات

الفلسفة الهيدجرية ، وليس هناك ما هو أعلى منها . فمنذ ان وحدنا بين الوجود الانساني ، وبين الوجود ــ في ــ العالم ، فاننا **افترضنا** مسبقا انه ليس ثمة وجود آخر أعلى من ذلك الوجود ــ في ــ العالم . وبالتالي فان وعي الانسان لوجوده في تجربته الشخصية هو ما يؤلف منظورا خاصا يرتبط بوجهة نظر ، أو وضع معين لا يمكنه ان يكون مبرراً بنتائجه بالنسبة لكل موجود آخر . فوجودي هو ما أعيه وأما الكينونة في حد ذاتها ، فهي الأساس لهذا الوجود ، ولكنه أساس مرتبط بمدى معرفتي عن وجودي . ومن هنا جاء هذا الدور ،الذي ليس هو دورا فاسدا كما يقول المنطق ، ولكنه دور موجود . فالحقيقة مرتبطــة بوجودي ، ولا سبيل لتعليل هذه الحقيقة الا بأن توجد . ولكن كل ما يوجد ، انمــا هو تأرجح بين القلق والعدم ، فهل ثمة مخرج اذن من هذا الدور ؟

ان هيدجر لا يقدم لنا جوابا ، ولكنه كما يقول (ما كس مولر) ــ في كتابه: أزمة الميتافيزيقا ــ انه يفتح لنا بابا ، ويقدم لنا طريقا ، دون أن يرسم أهدافا . وحتى هذا الطريق هو من كشفنا الشخصي ، فكيف الامر اذن بالنسبة للغاية !

الدزاين موجود زماني : وننتقل الآن الى صيغة أخرى لوجود الدزاين ، فهو موجود زماني ، لا باعتبار انه يوجد ــ في الزمان ، كشيء منفصل عن الزمان ، ولكنه هو نفسه وجود زماني ، أو أنه مكون للزمان .

ولكن هذا الزمان ليس مجرد امتداد أفقي ، ان له ثمة **اتجاها** ، وهذا الاتجاه هو نحو المستقبل ، من حيث أن كل وجود ؛ هو امكانيــة على التحقق ، وسواء كان هذا الاتجاه سوف يفضي الى الامكانية الاخيرة وهي امكانية الموت ، أو نحو أية امكانية أخرى من العــالم اليومي ، فان المستقبل المشروع يتولد منــه ، والمستقبل ليس هو الا هذا الاسقاط نحو الافق . وبذلك فان الزمــان بالنسبة للدزاين هو وجود ــ من اجل ــ هذا المستقبل ، من حيث أنه يتضمن الامكانيات اليومية ، وامكانية الموت الاخيرة .

ومن جهة أخرى فان الدزاين يحمل كذلك بعدا آخر ، هو الماضي والماضي

لا يعني بالنسبة اليه ، الا هذا اليقين من أنه موجود ومتناه وانه يحمل منذ البدء هذا التناهي ، وهو ما يؤلف وضع الادانة (أي أن هيدجر يستبدل مفهوم الادانة الدينية التي تعني الخطيئة الاولى ، بمفهوم التناهي) . ويقول هيدجر (ان الوجود الواعي لسلبيته يتنبأ – أي يرى مسبقا – أنه كائن مائت ، (وهذا معنى المستقبل) وانه في الوقت ذاته يكرر ذاته من حيث أنه كائن مولود من جديد (وهذا معنى الماضي) .

وبقدر ما يشارك الموجود في مستقبله ، أي في ادراكه لموته ، بقدر ما ينبعث مجددا ، أي يجدد ميلاده . فبين الانبعاث وادراك الموت يبرز الحاضر ، الذي هو اللحظة الذروية (من الذروة) لوجود الدزاين .

انالحاضر هو ادراكي للوضع الراهن : الذي فيه أقبل أنني كائن متناه ، وفي الوقت ذاته ، أتأمل في تحقق امكانياتي ، وأشهد مهماتي ، وكل الاشياء المحيطة بي في العالم ، وأرى نفسي كما أنا ، وكما هي الأشياء ، أي كما هي موجودة بالفعل . فكأن الحاضر ، هو اللحظة التي استطيع فيها أن أرى وجودي من البدء حتى الموت ، انه يجعل الأشياء كلها حاضرة أمامي ، ويكشف لي جميع امكانياتي التي استطيع أن احققها . ومع ذلك فان هذا (الحضور) لن يكون كليا ، اذ ان كل حاضر هو لحظة اسقاط نحو مستقبل غير موجود بعد ، وهو لحظة انبعاث لماض لم يعد موجودا .

ومن ناحية أخرى فان هيدجر يعطي (للآن) أفضلية على البعدين الزمانيين الآخرين ، اذ أن بواسطة الحاضر يمكن ان يتضح كل من الماضي والمستقبل ، كما رأينا . فالماضي في حقيقته هو (الآن) الذي لم يعد موجودا ، والمستقبل هو (الآن) الذي لم يوجد بعد . فمن أين نكتسب نحن هذه الابعاد الثلاثة الزمانية . في الحق أن الطبيعة أو الاشـياء ، هي موجودات لا تقبل التأريخ ، انها كلهـا موجودة وجودا مكثفا في المكان . وقد تتغير ، ولكننا نحن الذين ندرك تغيرهـا هذا بالنسبة لحضورها أمام زمانيتنا الانسانية .

ولعل صيغة الوجود ـ في ـ العالم والتي تظهر تلقاء الاشياء من خلال فعالية الاهتمام أو الانشغال ، هي التي تعطي للشيء النافع ثمة حضورا امـــام الدزاين . وبذلك فان العـــالم يكتسب من الدزاين ثمـــة وجودا زمانيا ، ما هو الا اسقـــاط دائم من قبـــل الدزاين على الاشياء في العـــالم ، التي هي موضوع اهتمام له.وفي حالة الوجود غير المشروع ، قد ينغمر الدزاين في التواقيت الخارجية وبذلك يخفي عن نفسه وجوده الزماني الأصلي ، ويقبل بزمانية أقرب الى المكان، الى توضع الأشياء متجاورة في امكنة متجانسة .

وهذا ما يجعل وجود الدزاين له هذه الصفه أنه (هناك) أي معين ، كالشيء، حسب موقعه في المكان . فان كل فعالية يومية ينفذها الدزاين ، تتضمن ارجاعاً الى واحد من هذه التواقيت الثلاثة ، الماضي والحاضر والمستقبل ، وكل منها اما ان يكون حضوراً ماضيا ، او حضوراً راهنـــاً ، او حضوراً مستقبلا ، وذلك بارتباط كل واحدة من هذه الآنات ، بحضور شيء من اشياء العـــالم الخارجي . وهذا كله يجعل الزمان بالنسبة للوجود غير المشروع عبارة عن امتداد افقي وليس تكثيفا واعياً للحاضر بالنسبة لصيغة التناهي والتكرار ، أي الانبعاث .

وليس هذا وحسب، فان الدزاين لا تتحدد آنات الزمان عنده بالنسبة لانشغاله بالأشياء فقط ، وانما يمكن ان تتحدد بالنسبة لمرا كز انسانية ، باعتبار ان الدزاين المفرد يوجد بين العديد من الكائنات الانسانية الاخرى ، فهناك زمان مشاع او عام ، وهو الذي يمكن ان يشارك الناس فيه جميعاً ، في آن واحد .

وان وحدة هذا الزمان المشاع او العام ترجع الى وحدتين ، وحدة (اليوم) ووحدة (العمل) من حيث ان العمل هو المضمون اليومي ، الذي تشارك فيـــه جميع الكائنات الانسانية . والعمل يبدأ منذ مطلع النهار حتى مغرب الشمس . وذلك هو الحضور العام ، الذي يقيس زمان الناس. ويمكن ان يقسم بين الصباح والظهر والمساء . وهي نقاط ارتكاز بالنسبة للزمان العام . وقد اصبحت توقيتـــاً

رياضياً لزمان الساعة الشمسية ، وهي التي بدورها أوحت بصناعة الساعة العملية ساعة الحائط وساعة الجيب . وما هي الا أداة لتنظيم توالي الاعمال بالنسبة للزمان العام الذي يمكن تحديده بابتداء عمل أو انتهاء من عمل .

ولا يعني هذا ان العالم هو الذي يقدم الزمـانية للدزاين ، الا أن العـالم هو الحامل لهذه الزمانية ، او هو مجال عرض هذه الزمانية ، التي يسقطها عليه الدزاين حسب اهتماماته بالاشياء والاعمال والاشخاص الآخرين .

والزمان المشاع هو هذا الزمان الذي يعطي الدزاين نفسه من خلاله ، كمايعطي نفسه من خلال العالم ، في الآن نفسه. ولذلك فليس للزمان طابع ذاتي موضوعي . فهو من جهة موضوعي اكثر من أي موضوع ، لأن اسقاطه مرتبط باسقاط العالم، وهو يؤلف شرط ظهور أي موضوع (في الزمان) . وهو كذلك ذاتي ، اكثر من اية ذات ، لأنه ينبثق بفضل انشغالنا او اهتمامنا الذي ينزع الى التشخص في عالم الاشياء ، وهو ملون بقلقنا ، الذي يؤلف وجود الذات .

واما المفهوم العامي عن الزمان ، هذا الزمان الشائع العام ، فهو يأتي من هذا الاسقاط العام لفكرة جعل الشيء حاضراً . فاللحظة الحـاضرة مرتبطة مباشرة بالشيء ، وما الزمان الا تكرار هذه اللحظة ، الى ما لا نهاية نحو الامام (المستقبل) ونحو الوراء (الماضي) . وهو تكرار ، يجعل مـن الآنات شيئاً متجانساً (يشبه بعضها بعضاً) ، على نسق لحظات الساعة ، أي أنها ترجع في النهـاية الى فكرة العدد التي أتى بها ارسطو كأساس للزمان . فامكانيه القياس تتطلب وجود وحدة تتكرر في مجال متجانس . وهذا هو سبب النظرة العامية للزمان . فهي تتطلب من كل لحظة من الزمان ان تكون لحظة حاضرة، تملأ باهتمام عملي ما ، دون ان تتفتح على معنى المستقبل من خلال معاناة القلق تلقاء عبثية الوجود أو عدميته (أي انه وجود صائر نحـو الموت) . فان تعدد الآنات بهـذا الشكل يتحول الى سلسلة متجانسة من الحاضر المتكرر . وهكذا فان الحاضر الحقيقي يصبح مجرداً، اقرب الى الشيء ، وهذا ما يطابق كل الموقف الذهني للوجود اليومي المنغمر بالاشياء .

التاريخية : وبعد ان اتضحت الآن لدينا هذه الصيغة الأساسية للدزاين وهو انه وجود زماني ، فلا بد لنا من ان نواجه صيغة اخرى له هي ، تاريخية . فنحن لا يمكننا ان ننظر الى الدزاين من حيث انه مجزء عبر آنات الزمـــان ، ان ذلك لن يمدنا الا بمعرفة موقتة . ولذلك وجب ان نتجه الى الدزاين في كليته ، اي نبحث عن الاساس الحقيقي لمشروعيته .

ولكن كلية الدزاين لا تعني مجموع حالات الشعور والافعال التي يحققها . فان الدزاين لا يملأ بالافعـــال والمشاعر ديمومة للزمـــان ، مستقلة عنه . والواقع ان الديمومة الزمانية هي حياته نفسها . وهو لا يوجد ـ في ـ الزمان ، ولكنه يجري حسب ايقاع زماني ، أو حسب ايقـــاعات زمانية خاصة ، حتى نفسح مجـــالا للاختلاف بين اللحظة والاخرى ، ونبتعد عن الوقوع في صفة التجانس للزمان المجرد . فهو لا يملأ اذن اطاراً خارجياً عنه من الزمان المتجانس . وعلى العكس فان الدزاين يضم في كليته بدأه ونهايته . والميلاد بالنسبة له ، ليس بداية ماضية ، لم تعد موجودة ، كما ان الموت ليس حادثاً خارجياً ، ينتظر الدزاين حدوثه بين لحظة واخرى . فلا بد للدزاين من ان ينظر الى كلية وجوده ، من حيث ميلاده الذي يحمل تناهيه ، ومن حيث هـــذا التناهي المبطن للدزاين خلال استمراره الزماني .

فالتاريخية هي الصفة الكلية للزمانية ، وهي التي تضم الابعاد الزمانية الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل ، وقد استقطبت كلها من خلال مواجهة واعيـــة لفكرة المصير ، الذي ليس هو الا مصيراً يجري الى الموت .

وان فهم التاريخية بهذا المعنى ، يخالف مـــا ذهب اليه الفيلسوف التاريخي (دلتاي) من أن التاريخ علم موضوعي ، يتعلق بنظرية المعرفة ، ويدرس الوقائع الانسانية بشكل مستقل عن الانسان . ولكن هـــذه النظرة تنطوي على مغالطة ، فكيف يتاح للوجود الانساني ان يستقل عن نفسه ، ما دام التاريخ هو دراسة هذا الوجود . والحق ان الانسان يمكن أن يفهم تاريخه ، كأن هذا التاريخ هو ذاته

وقد اندرجت عبر أحداث أساسية لها دلالتها الكاشفة عن معنى الحريةالانسانية. ولكن اعتاد الناس أن ينظروا الى ما هو تاريخي باعتبار انه الشيء الذي لم يعد موجوداً ، أو الشيء الذي ما زال موجوداً ، ولكن كف عن أية فعالية راهنة ، كهذا القصر الذي ما زال ماثلا أمامنا ، ولكن كل قيمته أنه كان مسرحاً لاحداث ماضية .

وأما هيدجر فانه يعتبر التوحيد بين الماضي والتاريخ وهم ، ينبغي تبديده . ويعلل سبب هذا الوهم أنه يرجع الى كون الحادث التاريخي قد وقع في الماضي ، بينما نجد أن اعتبار الناس يذهب الى انتخاب الحادث حسب أهميته . وبحسب هذا المنطق الشائع عن فهم التاريخ ، يمكن الرد بأن الحادث الهام ، يمكن ان يكون معاصراً لنا ، وليس من الضروري ان يقع في الماضي فقط . واهمية الحادث الحاضر يمكن ان تكون بالنسبة للاحداث القادمة .

ثم يدحض هيدجر كذلك اعتبار الحادث التاريخي من حيث أهميته . اذ أن التاريخ ، في الاصل ، يجب ان يستوعب جميع الاحداث ، ما وقع منها في الماضي ، وما يقع في الحاضر ، وما سوف يحدث في المستقبل .

ويصل هيدجر الى هذه الحقيقة ، وهي أنه لا ينبغي وصف أية واقعة بأنها تاريخية ، الا بارتباطها بالانسان . فكل استعمال لكلمة تاريخي أو تاريخية يفترض وجود الانسان . وما هو بالدرجة الاولى تاريخي هو الدزاين . وأما الاشياء والطبيعة ، وحتى الاحداث ، لا يمكنها ان تكون تاريخية الا بصورة ثانوية ، وبالنسبة للدزاين .

فالبنية الزمانية تتضمن البنية التاريخية ، اذا ما نظرنا الى الزمانية بكليتها وشمولها لابعادها الثلاثة .

وعلينا الآن ان نفصل بين بنية تاريخية مشروعة تتحد بوجود الانسان ، وبين تاريخية غير مشروعة ، تلتصق بوجود الانسان هذا من خارج ، وذلك بأن نفرق بين الفهم العامي للتاريخية ، وبين الفهم الوجودي لها .

فلقد تبين لنا ان الوجود يكتسب مشروعيته عندما يعي أنه مشارك للموت ، وأن هذه المشاركة تجعله يقبل هذا الشرط لطبيعة الوجود الانساني ،وهو أنه وجود متناه ، وهو ما يسميه هيدجر بالخطيئة الاولى ، لا بالمعنى الديني ، ولكن بهـذا المعنى الذي شرحناه الآن .

هذا القبول يؤلف ما يسميه هيدجر أيضاً الحالةاو الوضع ، (Situation) . والوضع لا يعني حالة تحررنا من الشروط والامكانيات العادية للوجود الانساني . ولكنها تجعلنا نواجهها كما هي بدون أي زيف أو مواربة . فان من يحيا بصورة مشروعة ، لا يسلك عملياً بصورة تخالف الموجود اليومي ، ولكنه يسلك ، وهو يدرك تماماً أن لا قيمة مطلقة لهذا السلوك ، وأنه في النهاية لا جـدوى له . بينما يؤكد الموجود اليومي أهمية أفعاله ، ويعطي قيمة كبرى لحياته ، ويحيـط ذاتـه بهالات من الاعتبارات المزيفة ، ويستقيها من القيم والمقاييس الشائعة المبتـذلة في في وجود (الهم) .

وفي رأي هيدجر ، فان الفلسفة قد تحاشت دائماً طرح هذه المشكلة ، التي ليس أحق منها في الفلسفة ، والتي تستبين لنا من خلال هذا التساؤل: ماهي الامكانيات العملية (الحقيقية) لوجودي ـ ؟

ولا شك ان الجواب يكمن في جميع موضوعات الفلسفة الهيدجرية كما رأيناها حتى الآن ، والتي ليست هي في جوهرها الا موضوعة الموت .

ولكن علينا ان نربط بين موضوعة الموت وبين هذه الصيغـة الجديدة التي نعالجها الآن وهي : التاريخية .

ان الدزاين ، لكي يستطيع أن يشارك في موته عليه ان يكون قادراً علىصياغة هذه البنية الوجودية له وهي (الاتجاه - نحو) ، ومعنى هذا أن على الدزاين أن يكون مستقبلا، وفيالوقت ذاته، عليهان يكون قادراً على ادراك ماضيه، منحيث أن ماضيه يتضمنخطيئة تناهيه، منذ ميلاده، وبدئه الاول. وهو أخيرا لا بد له من انيجعللوجوده هذا ثمة حضوراً جياً، ولا يكون ذلك الا اذا جعل مختلف العناصر

التي تحدد امكانياته حاضرة في لحظة ما . فالوجود المشروع بذلك ، يواجه حاضره ، من حيث أن هذا الحاضر يكون مستقبله وماضيه معاً .

ويمكن أن نعبر عن ذلك بعبارة أخرى فنقول: انني لا استطيع أن اوجد بشكل مشروع ، الا اذا قبلت أن احمل عبء ماضيّ . فعلي أن ادرك انني وريث لهذا الماضي . ولست وريثاً ، بالفعل ، الا لخطيئة تناهيّ - بتشديد الياء - هذه الخطيئة التي تجعلني أهجر العالم ، وأهجر ما كنت قد فعلت او (حققت) في هذا العالم ، خلال ماضيّ المرتبط به .

ان كوني وريثاً لعبء الماضي يدل على انني لا املك حرية معلقة . ولكن لدي ثمة حرية ، تعتمد بالضرورة على تراث الماضي . ومن يهدم ماضيه ، تبدو له كل الاشياء والافعال محض صدفة ، وبذلك يصبح وجوده مجرداً عن اي مصير ، يستطيع ان يواجهه .

بينما نرى أن الوجود المشروع ، وحده ، هو الذي له ثمة مصير ، اذ أنه الوحيد القادر على أن يعين ما هو مفروض على وجوده - وهو هنا التناهي والعدمية - وما يمكن هو أن يفرضه - وهو هنا الامكانيات الخاصة التي تنزع الى التمرد على هذا التناهي .

فكأن الوجود المشروع هو وحده من يستحق ضربة القدر أو المصير . بينما نرى الوجود المغمور بالاشياء الخارجية ، الذي نسي كل شيء (اي نسي معنى موته) لا يحس للمصير ثمة معنى أو ثقلا ، بعد أن هجر حريته الحقيقية .

والوجود المشروع ، على العكس ، فانه يشتق من عدمه قدرته الاساسية ، قدرة خارقة عملية ، هي قدرته على **معرفة ما سوف يحدث له** ، وبالتالي يستطيع ان يحكم ارادته في فجوات الآلية العالمية ، ويستخلص ثمة فعلا حراً له .

فالدزاين ليس دائماً سيداً لنفسه . وما ذلك مدعاة لمهانة ، أو افتخار . فان وجوده قائم على أنه وجود يصير ، وذلك عبر التاريخية . ولكنه اذا كان يتموضع أحياناً في أزمنة خارجية ، الا أنه لا يضيع في تعدد المظاهر اليومية له ، أو تعدد

مظاهر الازمنة، لأنه قادر على ان يوحد الآنات الثلاثة للزمان ، ضمن حاضر واع امام شرطه المأساوي ، وهو أنه وجود - من اجل ـ الموت .

وهكذا نستنتج ، مع هيدجر ، انه وحده الكائن ، الذي تقوم بنيته على زمانية القلق ، يمكن ان يوجد تاريخياً ، وهو بالضرورة له هذا الوجود التاريخي .

وينتقل هيدجر بعد ذلك الى شرح ، موضوعية اخرى في بنية التاريخية، وهي موضوعة (العود) او (التكرار) .

ولقد ظهرت هذه الموضوعة عنـــد كيركيجارد ، كما ظهرت في فكرة العود الابدي عند نيتشه . وهيدجر يصف فكرة كيركيجارد ، بأنها بقيت في حـــيز الوجود الجزئي ، ولم تستطع أن تجد لها أساساً انطولوجياً شاملا . وفكرة نيتشه ، ليست عنده سوى شطحة جنونية .

واما معناهـــا بالنسبة لهيدجر هو ان بعض الامكانيات التي يحققها الدزاين ، ويلقى فيها معادلا لقلقه اكثر من غيرها ، هي التي تميل من تلقاء ذاتها الى التكرار والعود ثانية . وهو لا يكرر هذه الامكانيات ، كما تتكرر الافعال الفيزيائيـــة والمظاهر الطبيعية ، كالفصول مثلا . وانما نرى الدزاين انه يتخذ من بعض افعاله في الماضي مثلا او نموذجاً يحتذيه في فعل آخر مشابه له في الحاضر ، وهو فعل من تراثه الخاص ، من صنع حريته في الماضي . ومع ذلك فان هذا الفعل لا يتكرر من حيث المحتوى والمضمون ، وانما من حيث شكله النموذجي . وكأن التكرار عنده ، هو الخلق ثانية ، خلق يبغي انقاذ وحدة كل فعل انساني ، وما له من قيمة دائمة ، لمَّا كنا قد نجحنا في طبعه على الكينونة .

فكأن ما يحدد قيمة فعل من أفعالنـــا هو امكان تكراره ، او بالاحرى هو المستقبل الذي سوف ينتخب من التراث الماضي ، ما يتجاوز بعد الماضي، ليصبح قابلا للعود باستمرار .

وعلى هذا ، فاذا كان بعد الحاضرهو اللحظة المفضلة بالنسبة لبنية الزمانيـــة ، فان بعد المستقبل هو ينبوع التاريخية ، على عكس المفهوم الشائع . والمستقبل فيها

هو الذي يحدد معنى الحاضر والماضي . فالمستقبل مصدر التاريخية لأنه يملك القدرة على انشاء التاريخ . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فاننا يمكن ان نعتبر الماضي مصدراً للتاريخية لأنه يمنحنا القدرة على فهم التاريخية التي كانت تحققت .

فالتاريخية هي بنية الدزاين . ولكن الدزاين قد يطبع تاريخيته على العالم ، من حيث ان العالم هو اطار الفعل ، فعل الدزاين . وبهذا المعنى فان العالم يكتسب تاريخية تالية في القيمة على تاريخية الدزاين .

غير أن الانسان ، الغارق في العالمية ، يشعر أنه خاضع لتاريخية خارجية ، ولا يمكنه ان يصنع اية تاريخية خاصة به . انه غارق في تاريخية بلاده ، مدينته ، وظيفته . وحتى هذه التاريخية ، فهو لا يستطيع ان يفهمها ، ويعبر عنها وكأنها ملاصقة لشيء من الاشياء ، ولانه هو قد اعتاد ان يكون شيئاً وان يعبر عن اشياء ولا يرى الا الاشياء التي كانت مرة ولم تعد موجودة ،والاشياء التي لها وجودها (الآن) ، والاشياء التي ستصير ، ولكنها لم توجد بعد . ففكرة الوحدة ، الجوهرية بالنسبة لمفهوم الزمانية والتاريخية ، تمتنع عليه كلياً . وبذلك يفقد الرابطة بين الابعاد الزمانية الثلاثة . ولا يستطيع أن يطرح مشكلة وحدة الحياة . انه يتمثل وجوده كسلسلة من الوقائع المستقلة ، ولا يستطيع أن يفهم كيف أن هذا التسلسل المجزأ بالضرورة ، يمكن ان يؤلف وجوداً ، هو وجودي .

فالوجود اليومي هو وجود النسيان . واذا حاول أن يفهم الماضي ، نظر الى آثار الأشياء التي خلفتها ، وما تبقى منها في الحاضر . وهي اثار سطحية لهذه الاشياء ، ولا تعتبر اساسها العميق .

وهكذا نفهم الآن ما معنى ان الدزاين ذو وجود تاريخي . فهو ممتد عبر الزمان، ولكنه موحد في الوقت ذاته في لحظة ما . وهو يستطيع ان يفهم هذا الامتداد ، وأن يجعل منه موضوعاً للعلم ، وهو علم التاريخ .

غير انه قد يعترض بالقول : ان التاريخ لا يهتم الا بالوقائع ، وأما الدزاين فانه يقدم مجرد امكانيات . ويرد على ذلك ، بان كل واقعة هي في الاصل امكانية

من امكانيات الدزاين ، قد اختارها وحققها . وبقدر ما يكون التاريخ صحيحاً، فهو سينتخب اكثر وقائعه مشروعية ، والتي لم تكن في الاصل الا امكانيات نموذجية لوجود انساني حر .

ويعترض بالتالي فيما اذا كان التاريخ يهتم بالافعال المفردة، او انه يريدالكشف عن القوانين العامة . ويرد على هذا الاعتراض بفكرة التكرار او العود . فالتاريخ ليس يهتم في الاصل ، بالافعال المفردة ، ولا بالقوانين الشاملة ، فلا وجود للأولى، كما لا وجود للاخرى . اذ أن الوجود الانساني لا يخضع لقوانين مجردة ، كما انه ليس تتابعاً فوضويا لنزوات خاضعة لارادتنا . وأما ما هو موجودحقاً فهي الشروط والامكانيات الحقيقية لهذا الموجود او ذاك . وهي امكانيات تؤلف خليطاً خاصاً من عناصر فردية ، ومن عناصر يمكن ان تتكرر . والتاريخ عليه ان يستخلص هذه العناصر الاخيرة التي تصلح مادة للقوانين . وبذلك فانه يكشف عما هو مفرد وخاص .

ومن اجل هذا ، فلا بد ان يلتفت المؤرخ نحو المستقبل . اذ كيف يمكن ان نختار من الماضي ، ما هو قابل للتكرار ، اذا لم ننظر الى المستقبل . وهكذا نعود الى فكرة نيتشه ، القائلة بأن المؤرخ ينبغي ان يكون على مقياس الاحداث والبشر الذين يفسرهم. وهذا لا يؤدي بالتاريخ الى ان يصبح تابعاً للتأمل الذاتي ، ولكنه يضمن موضوعيته ، لانه سوف يحاذي حقيقة الوجود الانساني دائماً .

وبالمقابل علينا ان نقرر هذه الحقيقة ، وهي ان اكثر ما كتب من التاريخ لم يتبع هذا الهدف ، وانما كان جزءاً من الوجود اللامشروع الذي يهدف الى اخفاء الحقيقة عن الموجود الانساني ، وهو في حال حريته ونقائه .

نتيجة : يتبين لنا ان فكرة الوجود عند هيدجر قد اقترنت تماماً بفكرة وجود الانسان . وكان تحليله للانسان في حال زيفه،وهو غارق في صيغ الآخرين وفي حال اصالته او مشروعيته كما يقول ، يعتمد على المنهج الفينومنولوجي،القائم على وصف الظواهر الموجودة ، كما هي . ثم يستخلص الفيلسوف دلالاتها المختلفة.

وقد كان هدف هيدجر ، كما بين منذ السطور الاولى في كتابه (الوجود والزمان) الذي عرضنـــا الآن لموضوعاته الاساسية ، انه يريد ان يتصدى للكينونة ، او الوجود المطلق ، وانه وجد الطريق الوحيد لذلك ، هو دراسة الوجود الانساني ، على ان تؤدي به هذه الدراسة فيما بعد الى بلوغ الكينونة . ولكن هيدجر لم يتبـــع كتابه الاول ذاك ، بكتابه الثاني المنتظر ، الذي سيعالج المشكلة التقليدية للفلسفة . وهي الكينونة . حتى ان الابحـــاث والمحاضرات التاليـــة على كتاب (الوجود والزمان) بقيت تدور كلها حول موضوعات الكتاب الاول .

فكان ان اعتبر بعض النقاد ان فلسفة هيدجر حول الوجود الانساني غيرقادرة على انشاء فلسفة حول الكينونة . وهذا يدل بالتالي على ان المنهج الذي اتبعـــه هيدجر ليس صحيحاً ، وكان انقـــلاباً اساسياً بالنسبة للفلسفة ، وهو ان يبـــدأ بالانسان لكي ينتهي الى الكينونة ، على عكس ما فعلت المذاهب الاخرى دائماً ابتداء من سقراط وارسطو ، وهي ان تفهم الوجود الانساني من خلال الوجود المطلق ، وان ترد الجزئي الى الكلي .

ولكننا بالمقابل نجد ان هيدجر حاول دائما من خلال تحليلاته المستفيضة حول صيغ الوجود الانساني ، ان يبحث عن الاسس التي تربط هذه الصيغ بالوجود عامة . ولقد كان هم هيدجر دائماً هو اقامة هذه الاسس ، وجعـــل كل ظاهرة انسانية تنفتح على دلالة وجودية شاملة .

كل ذلك يحتم علينا الاعتقاد بأن هيدجر لم يكن يفصل في الواقع بين وجود انساني وآخر هو الكينونة . وان البحث حول الاول ، هو بحث حول الثـــاني . وبهذا فهو ينفي امكانية الفصل بين الوجودين . وما هي الكينونة ان لم تكن هي كينونة الانسان ، وهو في اعمق تجربة لمواجهة نوازعه الاطلاقية .

ولقد استطاعت فلسفة هيدجر حقـــاً ان تحول الدراسة النظرية الى تعمق في وجود حي محسوس . فأصبح لأكثر المفاهيم تجريد وشمول وحرارة وواقعية . ولم تعد فكرة الوجود او الكينونة تابعة لعملية منطقية خـــالصة ، بل دخلت تجربة

المعاناة لتفاصيل الوجود الانساني ، وتناقضاته ، وصيغه المختلفة ، الى حيز البحث التأملي . واصبح البرهان الوصفي الذي يعتمد على تحليل الظواهر الموجودة بديلا للبرهان العقلي. وعلى هذا فان الفلسفة عند هيدجر، وخلال التيار الوجودي ، سوف لن تدعي انها تقدم حقائق نهائية ، او انها قادرة على اثبات يقين ودحض آخر، فهي فلسفة وصفية ، مهمتها اولا تصوير الواقع الانساني وكشف دلالاته .ولكن هذه الدلالات ليست حقائق ، بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة .

وانما هي كشوف شخصية ، متروكة لتجربة كل موجود انساني . فليس لدى هيدجر تعاريف واحكام ، ولكنه يلقي بيد كل موجود انساني ، مفتاح تجربته الخاصة . وهو بالتالي سوف يقوم بكشوفه الخاصة ، التي سيلتقي الصحيح منهامع ما هو صحيح كذلك لدى مرجودات انسانية اخرى ، عانت تجربة البحث عن حريتها ومعناها .

واما وجهة نظر (جان بول سارتر) حول معنى الكينونة او الوجود الشامل، فهي لا تكاد تخرج كثيراً عن آراء هيدجر . ولذلك لا حاجة لنا هنا الى ذكرها خاصة واننا سوف نهتم بعرض بعضها ، عندما نبحث مشكلة الانسان . اذ سوف نجد ان سارتر يغرق اكثر في النزعة الانسانية نحو فهم مشكلة الوجود .

الفصل السابع

مشكلة الألوهيّة والعلو

تمهيد :

لعل فكرة الاله هي اكثر الافكار مصاحبة للتفكير الانساني منذ أقدم العصور . ولقد سبقت الاديان الطبيعية لدى الأقوام الابتدائية وبعض الحضارات. وسبقت الاساطير وأشكال العبادات الوثنية ، التفكير الفلسفي الجدي حول معنى الالوهية . وان التاريخ ليحدثنا ، انه لا يكاد يوجد شعب على الارض منذ اقدم الازمان ، الا وكانت له ثمة عبادة معينة يقوم بها تلقاء القوى الغيبية ، التي قد تقترب بدرجات متفاوتة من تصور الالوهية . وحتى عندما ارتقت الانسانية ، وعمت الاديان السماوية ، ثم تطورت الى مظاهر الحضارة الآلية ، فان النزوع نحو المطلق لدى الانسان ، لم يكف عن البحث عن موضوع يكافىء هذا النزوع . ولم يستطع انسان العصر الحاضر ان يكف عن التفكير في وجود كائن ، يتجاوزه قدرة وقيمة ، وانه قد يكون سبباً لوجوده ، وموجهاً لقدره .

ان حياة الانسان بما يكتنفها من غموض خارجي حولها في عالم الطبيعة المادية، وما تعانيه من تساؤل داخلي ، ومن شعور بالغربة والوحدة ، تجد ذاتها تنزع الى نجدة يقين يأتيها من كائن أعلى، يجعلها تطمئن تلقاء الالم والموت والغربة ، وتلقى لنفسها استمراراً ، يجعلهـا تنتصر على الفنـاء ، سعادة مطلقة ، تعوضها عن شرور الارض ومفاسدها وآلامها .

والانسان طفل كبير ، لا يرضى بأن يرعـاه انسان آخر كالأم او الاب او الحبيبة ، وانما يبحث عن صدر يجد فيه غذاء ، ابديـاً لحنينه الدائم نحو الحب واللطف الالهي .

ولعل الشعور بالوحدة مع الالم والموت عند الانسان القديم وسط مظاهر من الطبيعة ، هي التي جعلته يبحث عن الاعتقاد بوجود مأمن مطلق ، وما زال هذا الشعور بالوحدة بين الناس ، بالوحدة بين مخترعات الحضارة الحديثـة ، حافزاً لرجال الدين على التعلق بالكائن الاعلى .

فالانسان الذي ادرك طبيعته الفانية ، حلم بخلود في عالم آخر . والانسان الذي عاش عالم النقص، أمل في عالم من الكمال. وهو الذي عانى من الاخطار والضياع والآلام بين الناس ، تمنى عالماً من العدالة والسعادة ، يعيش فيه مطهراً من آثامه التي علقت بروحـه ، من جسده ، وسببت له في ان يكون من أضعف مخلوقات الله ، ومن أقواها في الوقت نفسه ، ولعل هذه القوة كما تصورتها الفلسفات الالهية القديمة ناجمة عن كون الانسان قادراً على معرفة الله .

والواقع فقد شغلت الانسانية، في مختلف درجات وعيها وحضاراتها، بالبحث عن مبرر لوجودها .وكانت مشكلة الله والروح والابدية،هي من اكثر الموضوعات مصدراً للقلق والتفكير . وان علم الاجتماع يحدثنا عن ان جميع مظاهر الحيـاة الاقتصادية والسياسية واليومية والاخلاقية قد ارتبطت دائماً بمصادر سحرية دينية. وان الانسان الى فترة وجيزة من الزمن ما كان يستطيع ان يتقبل حقيقة ما ، او سلطة ما ، او قانوناً الا اذا ربطه بالقوى الغيبية .

وليست الاديان الطبيعية والوثنية ، ومختلف مظاهر العبادات والطقوس التي توجهت الى هذه القوى الغامضة ، ودعتها مرة بالجان والشياطين ، ومرة أخرى بالارواح ، ومرة أخرى بالآلهة المتعددة ، الى أن وصلت الى معنى الاله الواحد المنزه عن الصفات الانسانية . ليس كل ذلك الا صورة واقعية اجتماعية عن هذا القاسم المشترك الاعظم الذي اشتركت فيه الشعوب والحضارات ، وهو القلق تلقاء المجهول ، والبحث عن صلة روحية وعملية به،عن طريق العبادات والطقوس المختلفة .

ولقد كانت مشكلة الالوهية موضوعاً لأنواع من المعارف ، منها العقائد الدينية السماوية ، ومنها مذاهب التصوف التي عرفها خاصة الدينان الاسلامي والمسيحي ، ومنها المعرفة الفلسفية منذ ايام التفكير الهندي والصيني واليوناني القديم الى ايامنا هذه . ثم اصبحت هذه المشكلة كذلك ظاهرة اجتماعية يدرسها علم الاجتماع الديني كما يدرسها علم النفس ، ليبحث عن أسسها النفسية في الفرد .

ولكننا سنهتم نحن في هذا الفصل بالمنحى الفلسفي الذي اتخذته مشكلة الالوهية. ولسوف نتبع طريقاً شبه تاريخي نتابع من خلاله تطور هذه المشكلة عبر الفلسفات الكبرى ، لنصل الى الوضع الاخير الذي اتخذته خلال التفكير العصري .

اذا رجعنا الى بعض جذور الفلسفة اليونانية نلتقي بفكرة واعية عن الاله ، كما قال بها الفيلسوف (اكسنوفان) وهي (أن الاله واحد) . وهو لا يعني بها مجرد توحيد للسماء أو للطبيعة ، أو لظاهرة فوق الطبيعة، بل انها وحدة طبيعية ، ووحدة انسانية تضم الضمائر والعقول . فكأن هذا الاله اذن عنده هو المظهر الاعمق لوحدة العالم والانسان .

وأما الدين الصيني القديم ، فانه يرد فكرة الاله الى ثلاثة مصادر من الافكار والمشاعر الدينية . فهناك آلهة مبطنة للطبيعة في مظاهرها المختلفة وهي ذات قوى مشابهة لقوى روحنا ، ويمكن ان تتجسّد في الامطار والسحاب والرعد . وهناك اله مسيطر من أعلى ، يقيم على الارض ولكنه يسكن السماء ، وهو كلي القدرة كلي المعرفة. والى جانب هذين المصدرين هناك مصدر ثالث أتى من ديانة عبادة الاجداد

التي ترجع الحكمـــة والقداسة الى الاجداد ، وتفسح لارواحهم ثمة سيطرة على حيـــاة الاحفاد .

وتلقى عند اليونان تجسيداً كذلك للالوهية في الطبيعة، وفي فكرة الضرورة واله الطبيعة يملك حضوراً مبطناً لجميع مظاهرها،وهو يعني كذلك قوه النمو والخصب. وامـــا (الضرورة) فهي نوع من القـــدر المطلق الذي تخضع له الطبيعة والانسان والآلهة الاخرى ، وهو الذي وجد له تشخيصاً فيما بعد ، في الميتولوجيا اليونانية (مجموعة الاساطير) عن طريق رب الارباب وهو (زوس) . ومن المناسب ان نشير هنا الى هذه الملحمة الانسانية الالهية التي كان يحياها اليونان القديم من خلال اساطيره وعقائده الدينيـــة ، والتي اختلطت فيها قوى الالهـــة وحوادثهم بقوى الانسان وحوادثه وأوحت لليونان بمختلف الافـــكار الفلسفية والصور الشعرية والفنية . حتى كانت حياة اليوناني اشبه بأسطورة يتقاذفها الخيال والواقع،وتبدع اعمق المشاعر الفنية والميتافيزيقية ، والتي خلفت لنا هذا التراث الرائـــع كأعظم حضارة قديمة ، كانت صراعاً دراميا على تملك العالم بين سيطرة الالهة وسيطرة الانسان . وذلك كما عبر عنها بصورة نموذجية بطل هوميروس (آخيل) عندما عرضت عليه الالهة الابدية ، فرفضها وفضل عليهـــا حياة الانسان التي يحدهـــا الموت العظيم . وقد قال (طاليس) أن العالم مليء بالالهة . وهو يعني بذلك وحدة من العالم والآلهة ، وازدواجية بينهما في الوقت نفسه . ولسوف نجد عبر التاريخ كله هذه الازدواجية المتعاكسة بين المحـــائية والتعالي ، بين وجود دنيوي وآخر علوي ، كما يقول جان فال (المطول في الميتافيزيقا ص ٥٠٤ وما بعـــدها) . وكذلك فقد أخذت الرواقية بهذا الازدواج ، ورأت ان الاله هو روح العالم وانه مبطن فيه ، وغير مفارق له . فقـــال الفيلسوف (كليانت) ان العـــالم هو بيت (زوس) اله الالهة .

ومن اتباع هذا الاتجاه (التجسيد والمحائية) في الفلسفة الحديثة يمكن تصنيف اسبينوزا في فلسفته عن وحدة الوجود ، والاله عنده هو المظهر الخالق للطبيعة ، هو الطبيعة الطابعة . وكذلك فان شللينغ في فلسفته عن الوحدة ، يؤكد وحـــدة

العالم والفكر المطلق (الاله) . وبالتالي فان فلسفة برغسون عن الدفعة الحيوية ، التي جعلت من الديمومة أساس الحياة ، وقد تجسدت في جميع الكائنات الحية ، هذه الفلسفة يمكن ان نفهم الديمومة عندها على انها الوهية محاثية للحياة ذاتها .

وهناك بالمقابل نجد مفهوماً آخر للاله ، وهو انه المبـــدأ الذي ينظم العالم ويسيطر عليه ، وهو عال فوقه . فالاله عند انكساغوراس ، كما يحدثنا افلاطون في محاورة (فيدون) هو العقل المنظم للطبيعة . وكذلك فان الاله عند افلاطون نفسه ، يمكن ان يعتبر عالياً فوق العالم ومحاثياً له في مفهوم (الديمورج) وهو يعني الصانع الذي يتأمل الافكار ويشكل مظاهر المادة حسب نماذجه الابدية .

ويمكن أن نتابع هذا المفهوم للاله عند ديكارت ، عندما يعتبر أن الاله هو منشىء قوانين الحركة . وكان ارسطو من قبل عرف الاله ، بأنه المحرك الاول ، فكأنه خارج الكون .

فمن يتبع من الفلاسفة الاتجـــاه الاول القائل بتشخيص الالوهية ، يمكن ان يصنفوا في زمرة أصحاب مذهب التأليه الطبيعي او الشخصي Deism . ومـــن يتبع الاتجاه الثاني القائل بعلو الاله ، وبأنه قدرة منظمة عقلية، يصنف مع اصحاب التأليه المنزه (Theism) . ومن يجمع بين الاتجاهين هم الموحدة (Monotheism)

وفي تاريخ الفلسفة قد اجتمعت أدلة مختلفة على وجود الاله يمكن ان تجمع في أربعة أدلة أساسية ، كما صنفها (كوليه : المدخل الى الفلسفة) . وهي :

١ ــ الدليل الوجودي Ontological argument
٢ ــ الدليل الكوني Cosmological argument
٣ ــ الدليل الغائي Feleogical argument
٤ ــ الدليل الاخلاقي Moral argument

وخلاصة الدليل الوجودي كما عرضه ديكارت ، وهو اننا نجد لدينا فكرة عن الكمال لا تسمح لنا تجربتنا الواقعية التي توحي بالنقص ، بانشائها ، فلا بد أن يكون مصدر هذه الفكرة شيء آخر غير عقلنا القاصر ، هو الموجود اللامتناهي

الكامل . فكأننا اذن ذهبنا من اثبات صفة للاله ، وهي هنا الكمال ، الى اثبات وجود الاله .

ولقد ناقش هذا الدليل (هيوم) و (كانت) . ورفض الاخير أن تكون صفة للشيء قادرة على ايجاد هذا الشيء ، فاذا امكننا أن نتصور صفة للشيء فلا يعني هذا ايجاده .

وأما **الدليل الكوني** ، فهو الذي يعتقد بقدم المادة والحركة (أرسطو)،فحين نبحث عن علل الموجودات ، فان هذه العلل سوف تؤدي الى علل سابقة وهكذا الى ما لا نهاية . وهذا متناقض ، لأن العقل لا يستطيع أن يتصور مثل هــذا التسلسل الى ما لا نهاية . اذن لا بد من أن يقف علمنا عند الاشياء في نهاية الامر عندما نواجه شيئاً لا يمكن لعقلنا أن يجد علة له . ولكن الاشياء اذا لم يمكن تعليل وجودها بأشياء اخرى ، يقال فيها عادة انها نتيجة الاتفاق والصدفة ، وهــذا ايضاً غير معقول ، فينبغي اذن ان نفترض وجود علة اولى ، هي الله خالق العالم .

وقد رد (كانت) هذا الدليل أيضاً ، عندما قال ان عالم الظواهر ، هو عالم العلية ، وفيه يمكن ان ترجع الحوادث الى علل لا يمكن ان تتناهى . واذا أوقفنا هذه السلسلة عند حد ، فاننا نكون قد خرجنا من عالم الظاهرة ، الى عالم الشيء في ذاته ، وافترضناه وجود علة ، ليست من طبيعة معلولاتها (العلة الهية ـ المعلولات مادية) . واما أن نقول ان البداية قد تكون من نتيجة الصدفة والاتفاق ، فذلك مردود أيضاً ، لأنه ليس من صدفة في عالم الطبيعة ، وانما جهلنا بالاسباب الخفية هو الذي يؤدي بنا الى الاعتقاد بمثل هذه الصدفة .

ويذهب الدليل الغــائي الى ان التأمل في الكون يؤدي بنا الى اكتشاف نظام دقيق في جملته وتفاصيله الى تحقيق غايات معينة . وهذا يعني أن تصور الغاية يحتم وجود عقل ، فالله عقل شامل خلق الكون لغاية كلية ، تشف عن غايات جزئية في مختلف مظاهر الكون من طبيعة وانسان .

ويرد (كانت) كذلك هذا الدليل بقوله : أولا ان هذا الدليل لا يبرهن الا

على وجود صانع او مبدع للعالم ، وهذا غير كاف لتصور الاله ، لأن الصنع صفة واحدة للاله الى جانب صفات أخرى لا تستنتج من الاولى ، كاللانهائية والعدل والرحمة الخ .. ثم ان هذه الغائية لا تظهر الا في صورة العالم العامة ، لا فيما تحتويه هذه الصورة .

وثانياً كما يقول كانت ان افتراض الغائية امر يرجع الى ذات فارضها ، وهو الانسان ، فليس من الضروري أن نتصور وجود اله على شا كلتنا ، يتصور غاية، ثم يصنع لها ما يناسبها ويحققها .

واذا كانت الغائية تظهر في الامور الحيوية (الجهاز الهضمي للهضم ، العين للرؤية ، الاذن للسمع الخ) فان الغائية مفقودة من عالم المادة الجامدة او متعذرة على الاقل ، اذ ما الغاية من ظهور البرا كين وحدوث الزلازل .

وقد يقال ان هذه الادلة الثلاثة في مجموعها قادرة على إثبات وجود الله ، بينما يمتنع عليها ذلك وهي مفردة . ولكن (كانت) يبين لنا ان الدليل الكوني يعتمد على الدليل الوجودي ، والدليل الغائي يعتمد على الدليل الكوني . واذا فسد الاول فسد الآخران [1] .

واما **الدليل الاخلاقي** ، فصورته العامة ان الحياة الدنيوية قاصرة عن الفضيلة ومد الانسان بالعدالة ، وانه بالتالي لا بد من وجود عالم أعلى يتمتع بالخير والنعيم ، وتهيمن عليه الذات الالهية ، ويكون مقراً للروح الانسانية بعد مفارقتها لعالم المادة .

ولقد برز هذا الدليل خاصة عند سقراط في محاورته (فيدون) عندما جعل تلامذته يطمئنون الى ان سقراط سوف تذهب روحه الي عالم تلقى فيه العدالة المفقودة من الارض . ولقد أثبت(كانت) انه ربما كان هذا الدليل ، هو الدليل الوحيد على وجود الاله ، لأنه يصدر عن ضرورة وجود مصدر لفكرة الآمر

---

(١) راجع كوليه ص ٢٣٥ وما يليها ، و (تاريخ الفلسفة الحديثة) بحث (كانت) .

الأخلاقي المطلق التي نلقاها في اعماق وجداننا . ولكن (كانت) يرى في هـــذا الدليل فرضية لا يمكن البرهنة عليها ، وانما هي ضروريةلاقامة عالم الاخلاق .

وننتقل الآن الى وجه آخر لمشكلة الالوهية وهي (صفات الله) ، وتلخص هذه الصفات في ثلاث هي : القدرة الكاملة ، والخير ، والعلم او العقل المطلق . ولقد اعتبر المدرسون ان هذه الصفات يتصورها الانسان في الاله نتيجة لادراكها في ذاته ، بما يعاكسها . فالانسان غير القادر ، يتمثل القدرة اللامتناهية في الله ، وهو غير الفاضل تماماً ، يتصور الفضيلة اللامتناهية في الله ، وهو غير العالم كل العلم ، يتصور المعرفة اللامتناهية في الله . فأساس هـــذه الصفات اذن هي فكرة اللاتناهي . ولكن المتصوفة ، ومنهم (دنيس الآروباجيتي) أنكروا هذه الطريقة في إدراك صفات الاله ، ونفوا امكان معرفتها عن طريق تصورها في الانسان ، ثم اسقاطها على الاله . بل قالوا بما عرف فيما بعد باسم اللاهوت السلبي ، وهو أن نعطي صفة للاله ونسلبها عنه في نفس الوقت لنبقي على تنزهه من أيـــة شائبة انسانية . كأن نقول الله قادر ، لا كالقدرة ، عالم لا كالعلم الخ ..

والحق اننا نجد مثلا المذاهب العقلية والمثالية قد اعتبرت في الاله صفة المعرفة في الدرجة الاولى ، حتى ان فكرة اللوغوس عند بعض الفلاسفة اليونان ، كانت مزيجاً من العقل والالوهية . والله عند ديكارت هو خالق ، أو بالاحرى ضامن للحقائق الابدية . وهو الذي نظم العلاقة بين الروح والجسد ، بحيث كان الجسد حصناً يرد عن الروح الاخطار الخارجية . فالله عنده ليس خالق الموجوداتفقط وانما هو خالق الماهيات . وهكذا يقول (لايبنيتز) كذلك ان الله لم يخلق العالم وينظمه فقط وانما خلق العقول . وبينما اكتفى القديس (اوغسطين) و(مالبرانش) و (لايبنيتز) بأن اعتبروا ان الحقائق الابدية هي التي أوجدت عقل الاله ، أو هي التي تؤلف في مجموعها ووحدتها عقل الاله ، فقـــد رأى ديكارت ان الله هو مبدع هذه الحقائق الابدية بارادته الخاصة .

ومن ناحية أخرى فان الاتجاه العقلي والديني المسيحي ، لم يكن يرى في الاله

صفة الخلق والعقل وحسب ، بل هو الاله الطيب أو الرحيم كذلك . وهــذا ما نراه عند افلاطون فالاله ليس هو (الديمورج) أو خالق العالم فقط ، بل هو هذه الشمس المشرقة التي تسطع في أعلى عالم المثل والتي يسميها أفلاطون (الخير) .

ولقــد استقى أفلاطون فكرته عن الصفة الاخلاقيــة للالوهية من استاذه سقراط . وهي التي سنراها باعتبار (كانت) ، الصفة الوحيدة الجديرة بالالوهية، والكافية لتبرير وجودها . وفي هذا الاتجاه كذلك نلتقي بروسو الذي يطلب إلهاً طبيعياً ، يكون قيماً على سلوك الانسان .

وأما (وليم جيمس) صاحب مذهب الذرائع(البراجماتية) ، فهو يربط الاله باعتقادنا وجهودنا العمليــة التي قد تضطرنا الى افتراض وجود الاله من حيث حاجتنا اليه .

وكذلك فان (هوايتهد) الفيلسوف الانكليزي المعاصر قد فهم خلق العــالم على انه نتيجة اختيار بين افضل الممكنات ، قام به الله . وهي فكرة مطابقــة لوجهة نظر (لايبنيتز) القائلة بأن العالم هو أفضل الممكنات (بالنسبة للاله) وانه ليس في الامكان ابدع مما كان . وهكذا تتحد صفة الخير المطلق بالمثل الاعلى .

ونخلص الى ان التراث الفلسفي بكامله تقريباً كان يوحد جميع صفات الاله بصفة عقلية شاملة ، مع الادعاء بقدرة العقل على ادراك الاله ، والبرهنــة على وجوده ، واكتشاف خصائصه . بينما كان هناك الفيلسوفان (باسكال) في ابتداء العصور الحديثة ، و (كيركيجارد) في بداية الفلسفة الوجودية ، يرميان العقــل بالعجز عن ادراك الاله ، ويتبعان طريقاً مخالفاً تماماً لما ألفه التفكير الفلسفي ، لبحث مشكلة الالوهيــة . وظهر كذلك كل من (كارل ياسبيرز) و (غابرييل مارسيل) في وقتنــا الحاضر ، وتابعا منهجاً وجودياً ذاتيــاً ، في موقفهما من فهم الاله .

والله عند باسكال مرتبط بعمق ايمان الانسان به . واذا لم يكن هناك ايمان فلا مجال لان يقنع العقل بأي دليل فهو يقول في كتابه (افكار Pensées) : (خارج

الايمان لا يستطيع انسان ان يؤكد انخالقه اله طيب،او روح شريرة ... وعلاوة على ذلك فان احداً منا لا يستطيع خارج الايمان ، ان يؤكد ان كان يقظاً او نائماً ، ما دمنا اثناء النوم نعتقد اننا مستيقظون ، اعتقاداً لا يقل ثباتاً عن اعتقاد اليقظة . وانا نحلم كثيراً ونحلم اثناء الحلم ذاته ، فنضم حلماً لآخر . ألا يصح اذن ان تكون يقظتنا ذاتها حلماً يضم الاحلام الاخرى ؟) .

وباسكال في تفرقته الشهيرة بين العقل الهندسي ، والبصيرة ، قد أكد أن كلا من الفعاليتين ، وهما من ميزة الانسان ، لا يمكن ان تحل محل الاخرى في ادراكها لموضوعاتها الخاصة . وان البصيرة من امر الحدس او القلب ، وهي التي تستطيع ان تكشف لنا عن مدى تعاسة الانسان وهو خارج اليقين . ولكن باسكال في الوقت ذاته ، لا يجد ان اليقين سبيل الى الطمأنينة .

اذ ان الطبيعة الانسانية تقوم على التناقض :

(أي خدعة هو الانسان ، أي هول ، أي بدعة ، أي اختلاط — انه موضع المتناقضات ، خارقة الخوارق ! حكم على جميع الاشياء ودودة هزيلة من ديدان الارض . موطن الحق وبؤرة للشك والخطأ ، مجد العالم ونفايته .. أعلم ، ايها المتكبر انك في تناقض دائم مع نفسك) « أفكار » .

ويقول في مكان آخر (ص٧٥): (ان الفصاحة الحقيقية تسخر من الفصاحة ، والاخلاق الحقيقية تسخر من الاخلاق ، وان السخرية من الفلسفة هي التفلسف الحقيقي) .وهكذا فليس ثمة يقين مطلق ، وكل المشكلات التي يطرحها باسكال تحتمل دائماً أكثر من حل طالما انها موضوع صراع بين العقل والقلب ، بين الحقيقة والزيف .

ولذلك فهو يضع بين ايدينا طريقة وحيدة لليقين هي معرفة النفس ، اذ يقول (افكار ص ٨٦) : (ينبغي على الانسان ان يدرك ذاته ، وعندما لا يجدينا ذلك نفعاً في معرفة الحق ، فان ذلك يخدمنا على الاقل في تنظيم حياتنا ، ولا يوجد شيء اكثر صحة من هذا) .

ويقول (ص ٨٨): «واخيراً ، ما هو الانسان في الطبيعة ؟ أهو عدم بالنسبة للامتناهي ، وجود مليء بالنسبة للعدم . أم وسط بين العدم والوجود ؟ انه عاجز تماماً عن ادراك الاسباب القصية . وان غاية الاشياء ومبدأها لخافيان عليه تماماً ، وهما سر لا يمكنه كشفه . وكذلك فانه غير قادر على تمييز العدم الذي خلق منه ، ولا اللامتناهي الذي يغمره من كل جهة » .

وهكذا فان مشكلة الالوهية ، تتحول بالنسبة لباسكال الى نوع من المعاناة الوجودية ، تشمل مشكلة الانسان والاله معا . وتنتقل من مجرد البحث العقلي المجرد الى ازمة وجدانية ، يطرح الانسان المفكر خلالها جميع التساؤلات التي تتناول مختلف مظاهر المجهول الذي يكتنف وجود الوعي .

والواقع فان باسكال قد استطاع ان يبرز الى أي مدى يعجز العقل الحيادي عن مواجهة الله . ونقصد بالعقل الحيادي ، هذه القدرة على التحليل الرياضي والبحث عن العلل الكافية ، ونسج البراهين السلبية على بطلان قضية ، والبراهين الايجابية على صحة قضية أخرى . فليست الالوهية موضوع برهان من هذا النوع ، وهي بالتالي لا ترتبط بالمحاكمة المنطقية الخالصة ، أو النظرة العلمية . وانما لا بد من وجود ايمان مسبق . وبعد ذلك يستطيع الانسان ان يحصل على نوع من اليقين والاطمئنان الى الذات الالهية ، ويلقي بينه وبينها حواراً ما . وبدون الايمان ، لا يمكن للعقل أن يفعل شيئاً سوى أن يزيد في شك الريبيين ويذهب بهم الى ابعد نقطة في الانكار .

فما هو السبيل اذن الى هذا الايمان ؟ انها التجربة الحية ، التي تقدم للمرء شتى المعاني الالهية ، من خلال مختلف الحالات المتناقضة التي يعانيها وجدان متوتر ووعي متنبه لظواهر الوجود ، ومعاني الانسان ، واحداث مصيره .

حتى ان اليقين عند باسكال يتحول الى نوع من الرهان ، رهان العقل مع المجهول، بل انه كما يقول يتطلب مغامرة للخروج من الذات، والالتحام مع المطلق. ولا يتعدى تفكير كيركيجارد في القرن التاسع عشر هذه الموضوعات التي أتى بها

باسكال قبله بقرنين ، الا أن كيركيجارد يطرح هذه المشكلة بصورة أقرب الى الوجدان الفردي والمأساة الوجودية ، ويلزمها بمعاناته الخاصة ، ويعطي لها الكثير من التطورات التي توافق الموقف الوجودي ، وحالة العصر الفكرية .

لقد جعل كيركيجارد الذات الالهية مشخصة الى أبعد حد ، ووصفها بالأنت المطلق ، الذي يضعه الأنا الانساني تلقاءه . انه ليس على مسافة منه ، ولكنه متحد معه في أعماقه ، انه يعيش في ظلمات الذات المتمزقة . وان قلق الانسان تلقاء هذا المجهول في الذات ، هو الذي يدعوه الى الرفض والى القبول معاً . الى الشك واليقين. ولعل اللاايمان عند كيركيجارد هو هذا الرديف الضروري لكل تجربة ايجابية تلقاء الاله .حتى يمكن ان يوصف بعض تفكير كيركيجارد حول هذا الموضوع أنه نوع من اللاهوت السلبي ، عندما يصف الاله بأنه موجود ، ولكن الانسان لا يستطيع ان يعرف ما هو الاله . ولكن بالمقابل فان كيركيجارد يعود ثانية فيصف هذا الاله بأنه (الحب) . ويقول (جان فال) ان كلا من باسكال وكيركيجارد يقبلان كأساس لايمانهما كلام الله المنزل في الكتاب المقدس ، وهو (الكشف) . غير أن كلا منهما كان يحيا صراعاً وتوتراً ذاتياً بين قبول هذا الكشف وبين نوع من اللاايمان ، يفرضه العقل البارد . ولقد تحدث كيركيجارد دائماً عن هذا اللاايمان الذي ينبغي ان يصاحب دائماً وجود الايمان . ولعل هذا التوتر هو الذي يؤلف جانبا هاما من قيمة انتاج هذا الفيلسوف .

ولعل هناك تقاربا بين فكرة الفيلسوف (الكسندر) و (كيركيجارد) ،عندما يقول الاول ان الله هو هذه الكيفية العليا التي نشرئب اليها بنفوسنا ، وهي عند كيركيجارد ذروة الذاتية المتمزقة . ولكن الكسندر ربط امكان اشراق هذه الكيفية أو الصفة العليا بالمستقبل ، عندما تستنفد كل كيفيات الحاضر الحي .

واذا كان كيركيجارد قد أعطى للاله هذه الذروة من ذاتية الانسان ، بحيث إني بقدر ما أتوتر ذاتياً بقدر ما أوجد تلقاء الله ،فانه قد وصفه كذلك بالموضوعية اذ أنه هو هذا المطلق الآخر ، الذي يظل غريبا على ادراكي الذاتي .

ان كيركيجارد يثبت ان الله يوجد بعلاقاته مع ذات المؤمن ، ويثبت من جهة أخرى ان الله هو شيء آخر ، يختلف عن علاقات الانا به .

وهكذا فنحن نمضي من الكيفية الى الشدة (صيغة التوتر الذاتي) ، ومن الشدة الذاتية الى الموضوع ، ومن الموضوع الى الذات وهكذا . .
وقد نصل من ذلك الى التعليل عند شللينـغ وهو : الله ليس هذا ، وليس ذاك . وذلك حسب الفلسفة التي تدعى بفلسفة الاستواء . ونصل كذلك الى هذا التعليل عند هيجل : الله هو هذا ، وهو ذاك ، كل ذلك يوحي بنوع من التوحيد بـين العلو والمحائية ، على ان تتجاوز الحقيقة الالهية هذا التوحيد دائماً سلباً أو ايجابا .

ونحن نجد مثالاً لهذا الفصل وهذا التوحيد في الآن ذاته ، في فكرة (الواحد) عند أفلاطون ، فهو يعرفه تارة انه الواحد الخالص الذي لا يعبر عنه ولا يمكن التفكير فيه . ويعرفه تارة أخرى بأنه هو كل الأشياء ، وكأنـه يعني في تعريفه الاول هذا العلو والوحدة في العلو ، وفي تعريفه الثـاني يعني التجسد والكثرة . ولكن ليس بين الاثنين تناقض . فالواحد العالي يبقى كذلك ما دمنـا لا نحياه ، ولكن عندما نحياه خلال وجودنا ، ووجود العالم والاشياء حولنا ، فانه يتجسد من خلالنا وتصبح له حقيقة تجربتنا ووعينا له .

حتى أن (غابرييل مارسيل) يقول في كتابه (مذكرات ميتافيزيقية) : عندما نتحدث عن الله ، فليس هو الله ما نتحدث عنه . ولكننا قد نملك في نزوعنا نحوه شعوراً بحضوره وحقيقته .

وهكذا فان كلاً من اللاهوت الايجابي ، الذي يعتبر أن الله هو كمال الوجود وذروة تسلسل الاشياء ، والاشخاص والقيم ، واللاهوت السلبي الذي لا يقبل إلا أن يعطي الصفة ويسلبها في الوقت ذاته عن الاله .. ان كلاً من اللاهوتين هذين يتكاملان فيما ينفيان وفيما يثبتان . وقد يجتمعان معا في بعض التجارب الصوفية ، حيث يحل مكان البرهان العقلي الوجد والانكشاف . وقد علل (وليم جيمس) ذلك في كتاب مستقل عن (التجربة الدينية) أن أقوال الصوفيين ليس لهـا من

قيمة الا من حيث هي نوع من التوسيع والتعميق لحقل التجربة الدينية . فقيمتها ترتبط بكونها **ذريعة** لدعم الايمان ، أي أن مقياسها يكمن في مساهمتها في تقوية الاعتقاد الديني ، الذي لا يخلو من خدمة معنوية ومادية للانسان .

ومن المغالاة أن نتهم التفكير الديني عند بعض الفلاسفة الوجوديين الايمانيين، أمثال كيركيجارد وغابربيل مارسيل وكارل ياسبيرز وبردياثيف ، بأنه نوع من تجديد النزعات الصوفية المصاحبة للديانة المسيحية .

والحق ان ياسبيرز ومارسيل يقران بأن الفلسفة لا تستطيع أن تتجاهل الدين، وما يطرحه من مشكلات يقينية . وان موقف كل فلسفة من الدين هو الذي يحدد موقفها بشكل عام من الميتافيزيقا كلها . وهما ينطلقان من ايضاح تجربتهما تلقاء المتعالي ، كيما يقيما لنا صرح فلسفتهما . وأما ياسبيرز فانه يدور حول فكرة التخلي والهجران الذي يحسه الانسان على انه موقف المتعالي منه . وأما مارسيل ، فان موضوعته الاساسية تعتمد على موقف الايمان والاخلاص ، الذي يعاني تجربة الامل بالانقاذ والحب من قبل المتعالي . حتى لقد قال مارسيل ان جوهر الفلسفة يدور حول هذه الصيغة (أنا أؤمن) وعلاقتها مع صيغة (أنا موجود)[١] . فالبحث عن الايمان مرتبط بالبحث عن الوجود ، وهو الغاية العميقة للفلسفة عند مارسيل. وكذلك فان ياسبيرز، يستند من جهة، في تفكيره الديني، على موضوعات (العقل العملي) كما جاء بها كانت (وهي الحرية ، والخلود ، ووجود الله) ، ويجدد كذلك مفهوم الايمان عند كيركيجارد واللاايمان ، لكي يبين هذه العلاقة مع المتعالي . هذه العلاقة التي تتجسد في وضع مشخص ثقيل ، الذي يمهد لبروز الطابع الدرامي لوجود الانسان ، وهو ينشأ عن عدم امكانية المعرفة ، بالنسبة للفرد الذي استوى في أقصى ذروة من تفرده وعزلته . وقد كتب ياسبيرز (في كتابه : فلسفة الوجود) يقول : « ان الوجود العياني (الانساني) هو دليلنا الى الوجود الحق (الالهي) وذلك بواسطة الايمان» وقال أيضاً: « ان كيركيجارد

---

(١) Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Par : Paul Ricœur

يعارض المعادلة الفلسفية الشائعة منذ أيام بارمنيد حتى ديكارت وهيجل، والقائلة : الفكر هو الوجود ، بالمعادلة القائلة : حسبما تؤمن ، فأنت موجود ، فالايمان هو الوجود » . ولقد أثبت ، في الواقع ، كل من كيركيجارد وياسبيرز ان الايمان ليس درجة أدنى من المعرفة على عكس الادعاء الهيغلي . وكذلك فقد صرح مارسيل في مرحلة كتابه لمذكراته الميتافيزيقية ، أن الايمان ليس معرفة ناقصة ، ولكنه حقيقة مباشرة لا يمكن حذفها ، مثلها مثل الاحساس . وكذلك فانه « لا يوجد ايمان بدون اخلاص . وهو ليس حركة تقوم بها الروح ، أو صلة ووجداً. انه اثبات دائم » . [1] ولعل هذا الاثبات يقوم على **الامل** مقابل اليأس ، وعلى التضحية الكاملة بالوجود في سبيل وجود اكمل ، بدلاً من الضياع أو الانتحار الذي قد تحسه حياة لا رصيد لها ، اي لا (روح) لها تربطها بالمتعالي . وليس معنى هذا ان الروح تظل بعيدة عن تهديد بالضياع . ولكن الروح الحقيقية ، عند مارسيل ، هي التي تحس هذه الاخطار والتبدد في العبث ، ومع ذلك تستطيع ان تكشف طريق الامل . فنفي التهديد عن الروح ، هو بمثابة نفي للروح ذاتها .

وهكذا كما يقول (بول ريكور) ان الفلسفة عند مارسيل ، هي هذا التوتر بين الروح والتجربة (تجربة السقوط في العبثية) ، وهي ايضاً هذا التوتر بين القدسي والمأساوي . ولقد ابدل مارسيل تعبير (مشكلة الوجود) بتعبير آخر هو (سر الوجود او لغزه) وهو يعتبره كشفاً علوياً بالنسبة له . وهذه العبارة تدخلنا في منطقة الغيبيات الدينية ، وتبعدنا عن الموقف النقدي الذي سوف يميز تفكير كارل ياسبيرز ، عن زميله مارسيل . غير ان كلا من الفيلسوفين يجد ان الطريق الى معرفة الله لا تأتي بيسر وسهولة، وانما هي محاولة للفوز بالنور في قلب الظلام ، وبالسلام فيغياهب العدم. ان معاناة الحدود المتعارضة بين الامل بالانقاذوالسقوط في وهدة اليأس هي ما تعين لنا حقيقة الوجود الانساني .

وكارل ياسبيرز يلح بصورة خاصة على اعتبار ان المواقف السلبية ، المواقف المأساوية ، تملك كشوفاً عن المتعالي ، ولا بد من هذه الازدواجية دائماً بين

---

(١) être et avoir : G. M. p. 316

الشعور بالخطيئة الاولى ، ومن محاولة التمرد على ما تشيعه في النفس من يأس مطلق. غير ان هذه الازدواجية لا يمكن ان يعبر عنها العقل بلغة واضحة ، وانما تتجلى للوجدان المأساوي من خلال رموز صامتة ، على المرء ان يستغرق في معاناتها ، وليس في محاولة تحليلها الى مفاهيم مجردة عقلية . فالمتعالي يتجلى من خلال رموز في الكينونة ، وهذه الرموز ما هي الا الصورة الحسية لذروة المتعارضات ، انها (الالغاز) ، التي يندمج الانسان في كشف مجاهلها ، دون جدوى نهائية . ولكن ياسبيرز بالمقابل ، يشير الى ان هنـاك ألغازاً لها ميزات على غيرها ، وقد تتخذ شكل الاسطورة ، وعلى الفيلسوف ان يبحث عنها في كل مكان ، في كل مجـال للتجربة العقيدية والثقافية في حضارات الانسان . وفي رأي ياسبيرز ان محـاولة البرهان على وجود الاله بالادلة العقلية ، كما دحضها كانت ، تشبه في عدم جدواها محاولة البرهان على عدم وجوده . وما المحاولتان الا عبارة عن افتراض ان وجود الله يشبه وجود شيء من الاشياء في العالم . ويعلل ياسبيرز سعي العقل المتواصل خلال مئات السنين الى ايجاد الوضوح سلباً او ايجاباً حول فكرة الاله ، يعلل هذا السعي بانه نزعة العقل نحو تأكيد ذاته حيال وجود الله . فهـذه الادلة تبرز كيف ان الفكر يستوثق من ذاته وهو يقوم بتجربة الحركة التي يرتفع الانسان بواسطتها نحو الله . وان الطرق التي يتبعها العقل لا بد أن تؤدي الى خدود . وهناك يتحول وعينا عن الله الى حضور طبيعي (١) فالله ليس موضوع معرفة . ولا يمكن كشفه بطريقة اليقين العقلي كما أنه ليس موضوع تجربة حسية ، فهو غير قابل للحس . انه موضوع للايمان . وهذا الايمان، عند ياسبيرز ، لا يأتي من الحدود النهائيةللتجربة في العالم . ولكن ينبوعه هو حرية الانسان . والانسان الذي يحصل على وعـي صحيح بحريته فانه يكتسب في الوقت ذاته اليقين بالله . فالحرية والله لا يمكن ان ينفصلا . ويتابـع ياسبيرز شارحا ذلك بقوله: «انني على يقين منهذا الامر ، وهو أنني ما دمت حرا ، فانني لست موجودا بفعل ذاتي ، ولكنـني أعطيت (بضم الهمزة) ذاتي في الوقت الحاضر وفي الواقع يمكنني أن أفقد ذاتي ولا أستطيع أن

---

(١) Introduction à la PH. Par K. Jaspers. P. 52

أحصل حريتي بالقوة . فما أن أكون أنا نفسي حقاً ، فانني على ثقة من أنني لست كذلك بفعل ذاتي . فالحرية القصوى ، المتحررة من كل نفوذ عليها من قبل العالم، تدرك في نفس الوقت أنها مرتبطة بصورة أعمق بالمتعـــالي » [٢] . وليست حرية الانسان ، عند ياسبيرز ، الا وجوده ذاته . وان ثقتي بوجود الله نتيجة لثقتي بأن هذا الوجود هو من صنعه . ونفي وجود الله هو نفي لوجود الانسان ، وبالتالي لحريته . والحرية ليست هذه الارادة المطلقة التي يصفها ياسبيرز بأنها ارادةوحشية لتأكيد الذات تلقاء العدم ، بعد أن قطعت صلتهـــا بالمتعالي . ان الحرية ، هـــي التحرر من سلطة كل نفوذ في العالم على وعـي الانسان ، (الوعي الشامل) الذي يتيح له أن ينفذ الى المتعالي . والوعي الشامل – وهو اصطلاح خاص له أهميته عند ياسبيرز في الكشف عن المتعالي – يقدم لي هـــذا الاثبـــات الوجودي (الله موجود) . ولكن هذه العبارة ما أن تتحول الى مفهوم عقلي حتى تفقد محتواها . لأن العقل مرتبط بالادراك الحسي ، ووجود الله لا يمت الى المستوى التجريـــبي الحسي بصلة ، بل على العكس يجب تجاوز هذا المستوى المتعالي ان شئنا معرفة الله. أو هذه هي نقطة الذروة ، فان معنى حياتنا هو هناك حيث لسنا على ثقة من هذه الحقيقة في ذاتها ، أي حقيقة الله . وهذه الحقيقة لا تحتاج الى أي وسيط ، مـن المؤسسات الزمانية (كالكنيسة مثلا) بينها وبين الانسان ، انها علاقة مباشرة به ، كما يقول ياسبيرز ، وهي كذلك علاقة شخصية ، ليس لها شكل عام موحـــد ، بالنسبة لجميع الافراد . وليست هي الحقيقة المطلقة ، ولكنها ما أن تتحقق في لحظة زمانية ، حتى تصبح مطلقة في حد ذاتها ، بالنسبة لهذا الفرد ، ولهذه اللحظة .

ولقد اعتاد الانسان في كل العصور ان يتصور الاله على مثاله ، أي كشخصية لها مطلق القدرة في العالم. ولكن هذا التجسيد ليس في حقيقته سوى اخفاء للاله . فالاله ليس هو أبداً ما يمكننا أن نتصوره ونتخيله . فالله حاضر عندما تنعدم أية صورة عنه . اننا لا نملك الا صمتنا العميق تلقاءه . وما يبقى لنا ، بعـــد نهاية كل فلسفة ، هو هذا الوجدان الاخرس . فاللغة تنعدم تلقـــاء ذاك الذي يفر لمجرد ان

(٢) نفس المصدر ص (٥٦)

يتحول الى موضوع او شيء من الاشياء . (المصـــدر نفسه ص ٦٠ ــ ٦٢) . ونحن لا يمكننا ان نصل الى هذا العمق الا اذا تجـــاوزنا كل موضوع فكري . كما ان هذا العمق لا يدعنا نتجاوزه . فليس لنا تلقاءه الا الخشوع . وكل توق زائل. ولكن ليس هناك ملجأ او مكان للطمأنينة المطلقة . هناك يكمن السلام ، سلام يمكن ان يحملنا عبر اضطراب لا نهاية له في الطريق الذي نتبعه داخل العالم .وهذا هو معنى الحضور المأساوي تلقاء لغز الوجود . وينتهـي ياسبيرز الى القول بأن ادراك الله معناه ايضاح الايمان . والايمان ليس هو الرؤية . اذ أن الله يظل على مسافة ، وهو موضوع تساؤل . فأن يعيش الانسان بالله ليس معناه ان يستنـــد الى معرفة اكيدة ، انها الحياة التي تجرؤ فيها على الاعتقاد بأن الله موجود . فاله الاعتقاد هو الاله البعيد ، الاله الخافي ، الاله الذي لا يمكن البرهنة عليه .

ويتابع ياسبيرز قائلاً : وهذا ما يجعلني كذلك أعتقـــد انني لا ادرك الاله فحسب ، بل لا أدري ان كنت اؤمن به . والحق ان الايمان لا يقدم للانسان الا اتجاهـــاً عملياً في حياته الواقعية ، ينقـــذه من الاستغراق في ملابسات الواقع وتناقضاته . والفلسفة عملها الاول ، ليس البرهان ، ولكن التنبيه والايقـــاظ ، لكي يستطيع الانسان ان يقرأ رموز الوجود في الابعاد اللامتناهية التي يكتشفها العقل ، وان يحتفظ الانسان بما في ذاته .

ولكن بالمقابل فان نيتشه يعلن (أن الله قد مات) . وفي الوقت ذاته يصرح (ايفان) أحد أبطال (الاخوة كرامازوف) للكاتب ديستويفسكي ، أنه (اذا لم يكن الاله موجوداً فكل شيء مسموح) . وأما نيتشه فانه كان مدفوعاً لاعلان براءة الانسان الاعلى من أية قيمة اخلاقية . العـــالم انساني ، وكل ما فيه مدين للانسان ، حتى الوجود الاعلى ، فانه من صنع الانسان الضعيف ، انه حيلته كيما ينفي السيادة عن الانسان الاقوى . ويسمي نيتشه العقائـــد والاديان ، وخاصة الديانة المسيحية ، بالفلسفة التاريخية . وهو بالتالي يقوم بعملية نفي كامل لهـــا . اذ أنها ليست سوى نتاج الشروط الحيوية والنفسية والاجتماعية لوجود الجماعات

الانسانية . ولذلك فهي ليس لها أية قيمة يقينية أو مطلقة . والميتافيزيقا ، من حيث هي علم للغيبيات ، تدخل كذلك في مجال هذه الفلسفة التاريخية ، فليس لها أية صلة بما تدعيه من وجود أعلى أو يقين ثابت . والحق ان نيتشه يربط الميتافيزيقا بالاخلاق . ويجد ان المسيحية ، ليست هي الا (أخلاق العبيد) ، لأنها رفعت عن الانسان قيمته الاصلية ، وعلقتها بمفاهيم وقيم مجردة ، نزعت عنه قوته وعبقريته ، وجعلته ضئيلا حقيراً امام قوى المصير الغيبي (القدر) . ولكي تجعل لأخلاقها معنى ما ربطتها بعالم اعلى له مفاهيمه الثابتة . وهكذا اثبتت للانسان (طبيعة انسانية) ما تقوم على الخطيئة والنزوع الى التكفير ، بواسطة نفي كامل لحياة الأرض . غير أن نيتشه يعلن أنه ليس للانسان ثمة وطن آخر غير الأرض . وانه لا يملك أية (طبيعة انسانية) بهذا المعنى الثابت ، بل ان وجوده يقوم على تجاوز لوجوده مستمر، نحو انسان أعلى مقذوف الى أبعد أفق في المستقبل. واذا كان ثمة الوهية ، فهي ألوهية الانسان في سعيه نحو امتلاك مصيره ، والفوز بأكبر فرح ونشوة على الارض ، وخلال عالم من الدفق الحي والتوتر المبدع . انه عالم (ديونزيوس) اله النشوة والرقص والشباب . فالحياة الدافقة المبدعة ، هي الأساس . والقيمة لا تأتي قبل الفعل الحي . وانما هي رديف له، انها ظله الموقت، الذي لا يلبث ان يزول في سبيل قيمة أشد وأعلى .

ولنستمع الى هذا النشيد يغنيه زارادشت ، نبي نيتشه الجديد :

أيها الانسان ! انتبه !
ماذا يقول نصف الليل من أعماقه
لقد نمت ، لقد نمت
وهأنا من نومي العميق استيقظت
العالم عميق
وأعمق مما يظنه النهار
وعميق هو شره
والفرح ، انه اعمق أيضاً من الالم

ان الالم يصرخ . امض !
ولكن كل فرح يبغي الابد
يبغي العميق ، الابد العميق .

ان نيتشه وان كان يهدم كل عقيدة أخلاقية أو دينية أو اجتماعية، لكنه يحاول ان يقيم عقيدة اخرى لها براءتها الجديدة ، وهي العقيدة المتصلة بفكرة (العود الابدي) : وهي أن أفراد الناس ما هم الا نماذج مصغرة عن (ديونزيوس) وكل انسان يحقق مصير « ديونيزيوس » من خلال مصيره الخاص . وهو مصير طابعه القلق والتمزق ، يتكرر باستمرار في أبدية أرضية مطلقة موحشة .

يقول نيتشه من (المعرفة الجذلى) : « ماذا يحدث لك ،لو أن شيطانا ،يتبعك ليل نهار ، في وحدتك المتوحدة ، قائلا لك: (هذه الحياة كما تحياها، فلقد حييتها من قبل ، وعليك ان تحياها مرة اخرى ومرات لا نهاية لها . ولن يكون فيها أي جديد . ولكن كل ألم ، كل فرح ، كل فكرة ، كل نفس ، كل حادث صغير أو كبير الى ما لا نهاية ، من حياتك ، سيعود ، وفي نفس نظام التتابع . وكذلك ضوء القمر هذا بين الشجر ، وكذلك هـذه اللحظة وأنت نفسك . ان الساعة الرملية للوجود ، سوف تمتلىء ثانية ، وتعود ، وأنت معها ، كذرة من غبارها) أفلا تقع على الارض ، واسنانك تصطك هلعاً ، وتلعن الشيطان الذي حـدثك بذلك ؟ واذا أنت تحيا مثل هذه اللحظات العجيبة ، فانك ستجيبه قائلا : (أنت اله ، ولم اسمع أعمق مما قلت الوهية !) » .

وهكذا فان كل مصير فردي هو جزء من المصير الكلي، الذي هو الاله يموت ويبعث ثانية . وهذا هو معنى الدين الجديد الذي يبشر به نيتشه . وقد تكون مثل هذه الفكرة اسطورية او جنونية كما نعتها (هيدجر) . ولكنهـا تخفي نوعاً من التجسيد الالوهي في مجال الارض والجسد والعنف في طلب الذروة من كل براءة حيوية . ولا ننس ان نيتشه يضع وثنية الحياة فوق أية منظومة اخرى من المفاهيم والقيم الاخلاقية والاعتقادية . وهو اذا كان يتخذ لنفسه موقف الالحاد ، الا أن

مشكلة الاله ظلت تعذبه طيلة حياته العنيفة ، فكراً الى درجة الجنون ، ومعاناة الى درجة الموت والانهيار . فالالحادية موقف شاق رهيب. وان يعيش الانسانبدون اله ، هذا هو الاختيار الشاق المرعب الذي انحاز اليه نيتشه ، دون ان ينسى الاله لحظة واحدة . ولقد حاول كارل ياسبيرز في كتابه عن نيتشه ان يبرز هذا الجانب المأساوي من مشكلة رفض الاله عند نيتشه. فهو يبين ان معركة نيتشه ضد المسيحية انما جاءت لدوافع مسيحية ، وهو يعني بذلك ان ثورة نيتشه على المسيحية الشائعة في المجتمع الاوروبي آنذاك هي التي تصدى لها باسم مسيحية أحق وأعمق . ويقول ياسبيرز ان دوافعه المسيحية التي تبدت منذ مطلع حياته هي التي تحولت عنده الى طاقة للتقدم والانطلاق . وان كان أدى به ذلك الى العدمية ، الا ان نيتشه رفض باصرار أن يخضع لهذه النتيجة الحتمية وهي العدمية ، لكل موقف يماثل موقفه . ولعل حقد نيتشه كان منصباً بالدرجة الاولى على ما أشاعته المسيحية في العالم من فكرة عن الانسان الفاسد الخاطىء، بينما يرى نيتشه عظمةالاتسان في هذا النقصان. بل انه يرفض ان يعطي أي تقيم اخـــلاقي سابق على وجود النزوع الى اقصى ذروة في المعاناة الحية . ويشير ياسبيرز الى ان نيتشه كان يطلب الحقيقة بأي ثمن ، يطلب الحقيقة المطلقة العارية عن أي نقص . وما نكرانه للاله الذي هو الحقيقة المطلقة ، الا نتيجة لفشله في الحصول عليها ، في الارض .

ولكن لنسأل ياسبيرز : أما كان نيتشه واعياً كل الوعي لموقفه من رفض الاله. أما كان يدعو الى وثنيـــة النشوة ، ويرجو للانسان عودة الى عصر ديونيزيوس اليوناني السابق على عصر سقراط . سقراط اول داعية للاخلاق والعقل ، واول عدو لنيتشه [1] ؟ ولا ريب ان نيتشه كما صرح هو ذاته ، كان يتعذب بدون اله ، وكان يصبو الى اله ما ، ولكن الهه لن يكون اله المسيحية ولا أية عقيدة وثوقية أخرى . ان نيتشه ، ككل فيلسوف ، يطلب المطلق ، ولكنه كفنان وشاعر ، فانه يطلب مطلقاً حياً ، يمكن ان يتحد مع مأساة الانسان في وجوده الحسي . وهذا ما

Voir : la naissance de la tragédie. par. nietzche – ١

لا يمكن ان توافق عليه أية عقيدة متعالية جماعية . ان الهه هو الانسان الاسمى ، هو الانسان المتألم الذي يحيا ابدا ، المفروض عليه ان يكرر مصير (ديونزيوس) باستمرار .

ولكن نيتشه ان كان حيا (الاله) في غياب الاله ، فليس معنى هذا أنه يمكن اقحامه في تعليل ديني ، كما يريد ياسبيرز . والحق اننا نستطيع ان نوافق ياسبيرز على أن نيتشه اراد أن يهدم العقيدة الالوهية ، لا أن يهدم (الاله) بمعناه الاصيل. ولكن هذا الاله هو شيء آخر غير ما تعتقد به أية عقيدة . ولقد استطاع نيتشه أن يبرهن على وجوده من خلال غيابه ، كما استطاع ياسبيرز أن يبرهن على غيابه من خلال حضوره . او بكلمة واحدة ، فان تجربة كل من الفيلسوفين ، بعد ان هدمت جدارة العقل في الكشف عن المطلق ، فانه يحق لها ان تجد بعدهـــا الالهي الخاص . ولقدكانت تجربة نيتشه جدلية شاقة متمزقة بـــين الحدود الايجابية والسلبية لمشكلة وجود الانسان اولا . واما بقية المعاني او الموجودات ، من الوهية وغيرها ، فانها ظلت مجرد عناصر داخلة في تجربة وجود الانسان ذاته ، وبالتالي فلا معنى لها الا بالنسبة لهذا الوجود ذاته .

اما هيدجر فانه لم يطرح مشكلة الاله مطلقاً ضمن ما هو متعارف عليه تقليدياًفي مشكلة الالوهية . ولقد اعتبر منذ أن بحث في الصيغة الاولى لوجود الانسان وهي انه وجود ـ في ـ العالم ، اعتبر ان كل بحث عن وجود ما خارج العـــالم ، غير ممكن . وليس الامتناع لاستحالة عقلية ، كأن نقول مثلا أنه ربما كان هناك وجود او عدم خارج العالم ، ولكننا لا يمكننا أن نعرفه . بل ان موقف الدزاين يحتم عليه الا يحول نظره عن العالم المحيط به . وما العالم الا هذا الوجود المباشر الذي قـــد تزيفه مظاهر (الهم) ، ولكنه وهو في حالة عريه الكامل ، لن يكون الا ما هو ، اي ان قيمته الوجودية تظل مرتبطة بهذه العلاقة (الانسان ـ في ـ العالم) . فلقد أثبت (كانت) ان البحث عن معنى الظاهرة ، عما يختبيء وراءها ، عن (الشيء في ذاته) ليس في طاقـــة العقل المرتبط بمعطيات الزمان والمكان . ولكن هيدجر ـ وهو من اتباع الموضوعات الفينومنولوجية ـ ينكر ان الظاهرة تخبيء وراءها

معنى ما لها هو أساس وجودها . وإن مشكلة البحث عــن أساس للظاهرة ، لن يحيلنا الا الى ظاهرة اخرى . وهكذا فالانسان ليس أسير عالم الظواهر . بل ان وجوده الحقيقي هو وجود ظاهرة بين الظواهر الاخرى . وان كان لها أفضلية ما على غيرها ، فهي لكونها تمتاز بالوعي . ولكنه وعي يحيل دائمــاً الى مضمون خارجي مفارق . ومن هنا أبدل هيدجر حركة الوعي من الاتجاه نحو الاعلى ، الى الاتجاه نحو الخارج . وان حركة التعالي ، هي اولا وعي لهذه العلاقة بــين الانسان والعالم . وهو وعي يضع الذات دائماً في قلب العالم ، ويجعلها تتفتح على أبعاده المباشرة . ثم ان للتعالي اتجاهاً آخر كذلك . ويكون بممارسة الدزاين لحريته عندما يعي أنه ليس موجوداً كله الآن، بل عليه ان يوجد ، اي ان يلحق بامكانياته في المستقبل . ولذلك نجد ان سارتر يتابع هذا الموقف [١]. فيبرهن على ان الوجود الانساني ، ويدعوه (بالوجود ـ لذاته) وهو في حالة وعي لنقائصه وعدمه يسعى للبحث عن أساس لوجوده . ولقد خيل للقديس أوغسطين ولاصحاب المذهب العقلي وديكارت وليبنيتز ان وجود الانسان الناقص هذا (والذي يسمى بالمصطلح الفلسفي الممكن وعكسه الضروري) لا يجد اساسه الا في كائن كامل ضروري . ولكن سارتر يبين ان هذا الانتقال من فكرة الممكن الى فكرة الضروري يظل على مستوى المعرفة وليس على مستوى الوجود . وحتى لو اننا سلمنا بوجود هــذا الضروري (او الاله) فانه سوف يكون وجوداً ـ في ـ ذاته . وهذا المصطلح في لغة سارتر يعني الوجود الكثيف الاشبه بوجود المــادة ، لأنه مليء ولا يسمح بثقب من العدم في ملائه . بينما يعزو سارتر الى هذا العدم في قلب الوجود أصل الحركة وبالتالي الحرية . فكأن وجود الله اذن هو مــن هذا النوع من الوجود المادي الكثيف . وهذا بالطبع مخالف لفكرتنا عن الاله . فليس ثمة اذن الا وجود الانسان وهو يتردد بين صيغتي (الوجود ـ في ـ ذاته) و (الوجود ـ من اجل ـ ذاته) . والاول هو الوجود الذي يرفض الحرية والقلق ، والذي هو ملء كله ، وبالتالي لا وعي له ، لأن كل وعي يفترض نوعاً من المفارقة ، فيها ينفصل ، الى

L' être et le néant. p. 121-127 (١)

حد ما ، الوعي عن موضوعه لكي يلحق به ، ويطوره الى امكانية من امكانياته الخاصة . والثاني وهو هذا الوجود الذي هو في **حالة تساؤل عن معنى وجوده .** وبالتالي فانه يدرك في الواقع انه لا معنى له ، لأنه لا مبرر له ، لا مبرر **علوي** له ، وانه ليس هو بوجود ماهية . ولكنه وجود من اجل الحصول على هذه الماهية . وهكذا فهو يعي أن وجوده ليس نهائيـــاً ، وانه **ممكن** الوجود . أي يستطيع ان يحققه عن طريق ما يكشفه في ذاته من عدم ، وبالتالي فان هذا العدم هو أساس الحرية ، لأنه يعني أن شيئاً لم يتحقق ويمكن ان يتحقق .

ومن جهة اخرى فان التساؤل الذي قد يتجه الى الكشف عن سبب الوجود او مبرره ، يظل سجين الوعي ، التابع لوجود الانسان ، ولا يمكن ان يتخطاه . ويظل التساؤل يتأرجح بين الوجود ، والعدم داخل الوعي ذاته ، دون ان يتمكن من تحقيق وجود كامل ، والا نفى الوعي ذاته ، وتحول الى وجود ــ في ــ ذاته، أي هذا الوجود الكثيف المادي . ودون ان يتمكن من تحقيق عدم كامل . لأن العدم لا يمكن ان يكمل . اذ أنه نقصان وسلب لا متناه . فكل التساؤلات اذن هي سابقة على الوجود[1] ومن هنا تخلص الى هذه النتيجة مع سارتر :

(ان الوجود لا سبب له ، لا مبرر له ولا ضرورة)[1].

وهكذا فان سارتر يعكس الفكرة التقليدية وهو ان وجود الانسان ان كان قائماً على التساؤل فليس معنى هذا ان التساؤل سيقوده الى معرفة سبب وجوده ، ولكنه سوف يقوده الى التأكد انه ليس ثمة سبب حقيقي لهذا الوجود . وان كل أساس لوجوده ، انما يقوم على هذا التساؤل الذي لا جواب ايجابي له . ومن هنـــا كان سارتر يرى أن حقيقة الانسان تقوم على العدم اكثر منها على الوجود . فهو بفضل حريته ووعيه ، يرفض الوجود المليء ، أي يتبنى فعالية العدم في صميم وجوده .ولا يمكنه بالمقابل ان يكف عن فعالية العدم هذه ، اذ سوف يرجع الى حالة هـــذا الوجود المليء الذي رفضه وتمرد عليه باسم حريته .

---

(١) L' ontologie de Sartre. par. Gilbert voir. p. 63-66

(١) EN. p. 713

وخلاصة القول ان موقف الوجودية العلمانية (هيدجر وسارتر) من مشكلة الالوهية ، لا يمكن ان يوصف بالالحاد او السلبية الكاملة . ولكنه موقف هو نتيجة ضرورية للمنهج الفينومنولوجي من جهة ، الذي يثبت ان ماهية الظاهرة ، ليست الا ظاهرة اخرى . وهو نتيجة بالتالي لمعنى صيغة الوجود في العالم . وهو كذلك اساس لاتجاه الوجودية في جعل المعرفة مرتبطة دائماً بحدين موجودين معاً وهما الوعي والعالم أو (الوعي - تلقاء ـ العالم) بحيث لا يمكن لهذا الوعي ان يتخطى حدود العالم ، او (لا شيء خارج العالم) .

ومن هنا ارتبط الوعي بموقف التساؤل ، وكان التساؤل دائماً حول الوجود ، وليس خارجاً عنه . فكان المستوى الاول الذي تهتم به الوجودية ليس المستوى المعرفي الذي يمكن تلخيصه بهذا السؤال (لماذا كان وجود ولم يكن عدم) ، وانما هو من مستوى هذا السؤال (ما معنى انني موجود او معدم) وهنا سيتحول السؤال من البحث عن السبب الضروري الى وصف الوجود الانساني والبحث عن اساس له في صميم وجوده الحالي كما هو . وهذا يؤدي حتماً الى عدم طرح مشكلة وجود عال على الانسان يرتبط به مصيره وحريته .



الفصل الثامن

معنى العلوّ

نستطيع الآن ان نطرح مشكلة الالوهية من وجهة نظر اخرى ، وهي العلاقة القائمة بين (المتعالي) و (المتحايث) . فاننا نشهد خلال تاريخ الفلسفة حداً ثالثاً يتردد الى جانب حدي (الله) و (المطلق) وهو (العلو) او (المتعالي) . ولقد يتحد هذا الحد مع الحدين الآخرين ، فيعني مرة الله او المطلق ، ويعني مرة اخرى شيئاً آخر ، أعم منهما أو أشمل . ولكن مع ذلك تظل كلمة المتعالي تشير الى نوع العلاقة بين الانسان والمطلق ، فهو المطلق الحركي ان جاز القول . اذ ان المتعالي يوحي بحركة ما من الذات المتعينة نحو اللاتعين . نمو شيء لا يتكون ، او هدف منفصل عن هذه الذات .

وفي الواقع ، فقد شهدت كلمة المتعالي تغيرات كثيرة عبر تاريخ الفلسفة ، ولكنها لم تصبح مصطلحاً غنياً متردداً باستمرار الا في الفلسفات العصرية . وقد ظهرت لأول مرة عند (هراقليط) ، فعرف اللوغوس (أو عقل الكون) بأنه المتعالي ، اشارة منه الى صفته المميزة الاولى وهي الانفصال عن الوجود الانساني مباشرة .

وأما أفلاطون فلقد فهم المتعالي على انه أعلى حد للمثل ، وهو (الخير) الذي يتجاوز الماهية والوجود ، أو أنه هو مبرر وجود المثل الاخرى . وقـد وصف أفلاطون الخير بالشمس الباهرة التي تعشى العيون من ضيائها اذا ما حاولت أن ترفع بصرك اليها .

ولكن أرسطو ، ومن بعده المدرسيون ، حاولوا ان يميزوا بين وجود المحسوسات ووجود المجردات . ولقد أعطوا للمجردات اكثر من مجرد الوجود الذهني . انها تملك نوعاً من الوجود الارقى والاعلى ، ومن هنا سميت بالمتعاليات ، وهي كمفاهيم الواحد ، والحق ، والخير . وهي تتجاوز نطاق المحسوس ، كما تتجاوز افكارنا العادية ، ولكنها تظل ماثلة في كل فكرة منها ، اذ انها هي سبب وجودها ، او تبريرها المنطقي ، والأمران شيء واحد (الوجود والمعرفة) . ثم ان هذه المتعاليات يمكن ان يكون لها دلالات متشابهة في عوالم مختلفة ، دون ان يمكن ان تعود الى شيء واحد .

ثم تظهر فكرة المتعالي بشكل دقيق في كتاب (نقد العقل الخالص) عند (كانت) . ويستعمل فكرة المتعالي على صورتين :

الاولى : العالي وهو الممتنع عن التعقيل ، أي عن قدرة العقل النظري على فهمه . اذ أن هذا العقل يظل مرتبطاً بالتجربة الحسية ، ولا يمكنه ان يتعداها . ومن حدود هذا المتعالي الميتافيزيقا التقليدية كمشكلة الله والروح ، وماهية المادة . واذا حاول العقل الانساني ان يتخطى التجربة الحسية ، وأن يلج عالم المتعالي هذا ، فقد القدرة على البرهان ، ووقع في سفسطات وتناقضات مجردة ، سببت عقم الميتافيزيقا التقليدية .

والثانية : وهو التفكير المتعالي ، ويعني به كانت ايجاد المبررات العقلية لعالم التجربة بالنسبة لفكرنا . ولذلك فهو يدرس أشمل قوانين الفكر ، بصفتها تؤسس لعالم التجربة . وهي المقولات المنطقية الجديدة التي وضعها (كانت) بدلا من مقولات المنطق الارسطي ، لتعيد العلاقة الواقعية بين الفكر والتجربة .

ويجب أن نميز عند (كانت) بين الحد (العالي) ويعني به الموضوعات الممتنعة عن التجربة . و (المتعالي) وهو دراسة قوانين الفكر التي تسمح له بتعقيد معطيات التجربة الحسية .

وأما في التفكير الحديث ، فان كلمة متعالي ترجع الى (كيركيجارد) . ولقد تصور كيركيجار مقابل الذات المهمومة ، مطلقاً ليس له علاقة ببقية الاشياء ،غير ان وجود الأشياء والانسان مدين له . ولعل هذا هو سبب المأساة أو الاشكال في تجربة كيركيجارد . اذا أن هذا المتعالي ينبغي أن يكون بريئاً من أية علاقة تربطه بالمتحايث ، ومع ذلك فلا بد من رابطة بينهما . ولقد يتمثل كيركيجارد حضوره الذاتي تلقاء المتعالي بنوع من الانفتاح تجعل الحدين المتناقضين،الانسان والله ،على علاقة سرية تتصف بالدرامة والتمزق . حتى أن كيركيجارد قد يتمثل حضور الشر كذلك من حضور المتعالي . فهو ليس على ثقة من أنه يواجه هذا المتعالي الخير ؛ أو أنه يواجه قوة شيطانية مخيفة . ولا يدرك أيضاً إن كانت حركته التي يقوم بها للاتحاد مع هذا المتعالي ، تؤدي به نحو المتعالي فعلا ، أو نحو الحضيض . ومع ذلك فان كيركيجارد ، في بعض لحظات السلام الروحي عنده ، لا يستطيع أن يرى في المتعالي غير الاله المسيحي : الحب . والحب لا يجعل المتعالي منفصلا تماماً ، بل لا بد من اقامة حضور ما تلقاءه .. تلقاء روح الفيلسوف على الاقل .

ثم يتطور استعمال لفظة (المتعالي) بالنسبة لما فهمه منها كيركيجارد ، عند كل من (ياسبيرز) و (هيدجر) . فان كلا منهما قد نظرا الى المتحايث من خلال صيغة وجود الانسان في العالم ، وأبيا أن يخرجا بفكرهما أبعد من حدود هذا العالم.

وقد عنى ياسبيرز من المتعالي شكلين : الاول ، وهو ما يعلو فوق مستوى الملاحظات العلمية ، وحتى فوق مظاهر الوجود التي أوضحها العقل الانساني ، ولكنه قابل مع ذلك للمشاركة من قبل عقل الفيلسوف وتجربته التاريخية الزمانية . وهنا يلتقي (ياسبيرز) مع (كانت) في نقطة وهي أن المتعالي هو الممتنع على الملاحظة العلمية ، ويختلف معه في نقطة أخرى ، وهي أن كانت قد نسب الى

المتعالي صفة سلبية وجعله خارج العقل والتجربة الانسانية كلياً. بينما نجد (ياسبيرز) يبرز القابلية الايجابية للمشاركة الانسانية في وعي هذا المتعالي. ولكنه يظل وعياً غامضاً اذ أننا لا نستطيع الاقتراب من المتعالي مباشرة، كاقترابنا من موضوع حسي. بيد أن العالم يطفح برموز هذا المتعالي وألغازه. فمن الصعب اذن التحدث عن المتعالي، وايضاحه ايضاحا نهائيا، والا تحول الى شيء من أشياء الحس، وفقد صفته المتعالية. ولقد سبق لياسبيرز ان برهن على استحالة التحدث عن الموجود الانساني بلغة عقلية صرفة، وهو لا يتحدد ضمن شكل واحد، فبالاحرى اذن أن يكون المتعالي أصعب على الادراك.

وأخيرا يرى ياسبيرز المتعالي في حركة الموجود الانساني نحو المتعالي. فكأن المتعالي لا وجود له كهدف اخير، وانما يتحقق من خلال نزوع الانسان نحوه. وهذا المعنى هو ما سوف يتمسك به هيدجر. فالمتعالي عنده، كما سنرى، هو الحركة نحو المتعالي.

ولا شك ان كلا من (ياسبيرز) و (هيدجر) مدينان أيضاً لادموند هوسرل الى جانب كيركيجارد، في فهمهما لمعنى المتعالي. فلقد اوضح هوسرل معنيين للمتعالي. فهو من جهة يصف بالمتعالي المعطيات غير الواضحة والمشكوك بها، ومن جهة ثانية فان هوسرل يعتبر حركة الشعور للاتحاد بمضمون خارجي هي حركة تعال او مفارقة. وهي الموضوعة الاساسية في الفينومنولرجيا كما رأينا، وسوف تصبح أساساً عاما لفهم العلاقة بين الذات والعالم في الفلسفات الوجودية.

ولقد أخذ على سارتر وهيدجر رأيا ان صفة المتعالي لا تنطبق الا على الاله بالمعنى الديني. ولكن مع ذلك فقد أضفى هيدجر على المتعالي أبعاداً جديدة خاصة. ومن اهمها انه ليس الاله الذي يتعالى ولكن الموجود الانساني هو الذي يقوم بحركة التعالي نحو بلوغ مشروعيته في عين ذاته.

وكذلك فان هيدجر يسمي الخروج من اطار الذاتيه نحو العالم بالتعالي او المفارقة، شرط الا يضع الدزاين في وجود الآخرين، ولكنه يعطي للعالم بعد

حريته الخاصة ، ويصبح بذلك عالما له .

وهناك معنى ثان عند هيـــدجر للمتعالي ، وهو حركة الدزاين نحو الآخرين ولكن هيدجر لا يعني بالآخرين ، هـــذا الوجود الغفل من اية شخصية ، بل ان الاتصال بالآخر ، يعني نوعا من المشاركة في تأكيد الذات ، ومع ذلك فان هذه المشاركة تظل لحظات نادرة في وجود الدزاين ، وقد لا يفوز بهـــا ابداً ، ويظل أسير زمانيته الخاصة .

والانسان يقوم كذلك بحركة تعال ، عند هيدجر ، عند ما يتجه الى الكينونة، اذ ان الانسان ، هو كائن انطولوجي ، اي هـــو الكائن الذي هو في مشكلة او تساؤل حول أسس وجوده . ولكن كل حركة انطلاق نحو الكينونة ، انما تنطلق من العدم .

وهكذا فان لدى هيدجر أربعة معان لكلمة (التعالي) . ويمكن اضافة معنى خامس لها ، وهو ان الموجود الانساني ينزع نحو المستقبل ، لان المستقبل هو مجال تحقق امكانياته وبالتالي هو مجال احتيازه على ماهيته . ولعل هذا المعنى الاخير ، اكثر ما يستعمل فيه كلمة تعـــال . وهو كذلك المعنى الاعم والاحق للتعـــالي ، عند هيدجر .

واما سارتر ، فلقد تقاربت معاني التعالي في فلسفته ، من المعـــاني التي يعطيها هيدجر . وان كان يلح اكثر على ان التعالي ، لا يعني المفارقة ، بل انه نوع من الصيرورة بين الوجود والعدم داخل الكائن الانساني ذاته .

ونخلص مما تقدم الى ان معنى العلو يطرح دائما مشكلة العلاقة بين المتعالي والمحايث . فتارة تنقطع هـــذه العلاقة ، ويصبح المتعـــالي يعني المطلق بوصفه ذروة منفصلة تمامـــا عن الوجود الانساني ادراكا ومشاركة وجودية . وتارة يصبح المحـــايث والمتعالي في وحدة من المطلق ، كما في تجربة كيركيجارد . كما ان المتعالي قد ينظر اليه احيانا على انه الحد اللانهائي الذي نتحرك نحوه . او انه هو نفسه هذه الحركة وليس شيئاً آخر منفصلا عنه ، وتوصل هي اليه . ولعل قيمة المتعالي قد تجيء من

هذا الالتباس الذي يحيط بمعانيه فيظل له غموضه الخاص ولا نهائيته غير المحدودة.

فالمشكلة تظل قائمة ما دام الالتباس يحيط بعلاقة المتعالي مع المحايث وبنوع وحدتهما فيما اذا التقيا في بعض الفلسفات الدينية . فاله اليهودية والمسيحية عال فوقنا . ومع ذلك يقول القديس بول لنا أننا نحيا فيه ونتحرك ، فهو محايث لنا ، وعال فوقنا ، في الآن نفسه .

كل ذلك يجعلنا نتساءل في النهاية ، هل (العلو) له وجود مستقل عن تصورنا له ، هل هو مفارق لعقلنا فعلا ، أم انه مجرد خاصة من خواص الفكر الانساني باعتباره فكراً نزوعا نحو المطلق واللامتناهي .

وهكذا نجد أنفسنا امام التباس متشابك تتداخل فيه هذه الحدود : الكامل اللامتناهي ، المطلق ، المتعالي . وتتداخل معانيها ، بحيث يصعب تميز بعضها عن الآخر .

الا ان فكرة المطلق قد وجدت لها صوراً أخرى في الفلسفات الحديثة . وهذا يعني ان الفلسفة لا تستطيع ان تستغني عن النزوع نحو الاطلاق والتكامل . ولكن الفلسفات الحديثة هذه قد انزلت المطلق الى معان حيوية وانسانية . فنجد مثلا ان برغسون يعوض عن المطلق بفكرته عن الديمومة التي تصبو الى امتلاء الوجود ووحدته الداخلية ، وذلك بواسطة فعل حر ، يبدو كذروة نضج وتكامل لهذه الديمومة ، التي هي في الاصل نوع من الدفق الحيوي الغامض . ولكنه يتجه نحو المادة ، فيخلق منها مادة حية ، ويصل في نهاية تطوره الى الذكاء الانساني وابداعاته .

وأما المطلق عند هيدجر، فانه يتكشف للانسان عن طريق تجربة الضجر ،التي لا تكشف عن ملاء الوجود كما عند برغسون ، ولكن عن (العدم). وهو الينبوع لفكرة الحرية عند سارتر .

ولقد اتجه غابرييل مارسيل الى مطلقه عن طريق الايمان والامل ، وجعلها وسائل تشذ عن غايتها وهو حضور المطلق تلقاء وجدان المؤمن . ولكن فلسفات

العدم والحرية المعاصرة ، ان كانت تلح على طلب الوجود المشروع او المطلق من خلال هذه التجارب السلبية المتحدة بالقلق والعدم ، الا انها تريد ان تشتق الايجابية الحقيقية من اعماق السلب والعدمية . وفي النهاية لا يسعنا الا ان نقول ان كلا من الحدين (التعالي) و (المحائية) لا يمكن فهم احدهما بدون الآخر ، كما يبين (جان فال) ، وان احد الطرفين قد يطغى على الآخر بحسب وجهات نظر المذاهب التي تتصدى لبحث هذه العلاقة المتناقضة بينهما .

الفصل التاسع

التجربة الفلسفية والانسان

معنى التجربة بشكل عام : ان كلمة التجربة ، وان كانت ترجع في الأصل الى البحث العلمي المخبري ، الا ان لها استعمالات كثيرة ، تطورت في مختلف شئون الفكر الانساني . فنحن نسمع عن تجربة أخلاقية ، وأخرى جمالية ، وأخرى أدبية او عقائدية واجتماعية ، وتجربة ميتافيزيقية .

ولهذا نستطيع ان نقسم هذه الاستعمالات الى ثلاث فئات ، كما فعل (لالاند) في معجمه الفلسفي .

فهناك أولاً المعنى العام لكلمة تجربة ، ويدل على معاناة شيء ما ، ليس كوسيلة ولكن كظاهرة تغني الفكر وتوسعه . وبهذا المعنى استعمل مثلا وليم جيمس كلمة تجربة لعنوان كتابه (تجربة الاعتقاد الديني) .

وهناك ثانياً هذا المعنى لكلمة تجربة الذي يدل على اكتساب أو تعلم جملة من الخبرات في الميدان العملي ، أو تحصيل خبرات ذاتية في مجال الحياة .

وهناك المعنى المستعمل في مجال نظرية المعرفة ، وهو يدل على ممارسة الفعاليات

العقليـــة التي تنشىء للذهن معارف ذات قيمة ليس بالنسبة لطبيعة الفكر المدرك الخالص لوحده ، ولكن بارتباطه مع الموضوع .

ويمكن تمييز أشكال مختلفة للتجربة في هذا المجال . فهناك التجربة الخارجيـــة (وهي الادراك) والتجربة الداخلية (وهي الشعور او الوعي) . والتجربة التي تجمع بين البعدين الداخلي والخارجي وتصلهما بالبعـــد الاطلاقي . وهي التجربة الميتافيزيقية ، والتي قـــد تحتمل انواعاً مختلفة ، منها التجربة الصوفية والتجربة الكلية التي تتوجه الي الكينونة ، أو تلك التي تعتمد على العقل النظري وحده ، أو تلك التي تعتمد عـــلى الحدس ، أو التعليق الفينومنولوجي ، او القلق الوجودي . والحق ان كل مذهب يمكن ان تكون له تجربته الخاصة حسب وجهة نظره وحسب المنهج الذي يستعمله لايضاح هذه النظرة .

ومع هذا فان هناك للتجربة معنى خاصاً جداً استعمل في نطاق البحث العلمي ، والذي أوضحه كلود برنارد ، وقال ان التجربة هي الملاحظة التي تتجه الى التحقق من فرضية ، بقصد البرهان على صحتها أو خطئها ، وذلك بالاستناد الى المخبر وآلاته المختلفة .

وبعد فان ما يهمنا في الواقع من هذه الاستعمالات المتباينة هو الاستعمال الخاص لمعنى التجربة الميتافيزيقية أو الفلسفية ، التي أوضحتهـــا مختلف المذاهب خلال تاريخ الفلسفة .

ان التجربة الفلسفية لا تعني شيئاً غير الفلسفة ذاتهـــا . فهي خلاصة المواقف والحلول التي اتخذتها المذاهب والعقول خلال مئات من السنين تلقـــاء أشمل سؤال طرقه الانسان ، باعتباره هذا الحيوان الوحيد الذي يشك ويتساءل ويفكر . انه سؤال الاسئلة كلها : وهو لماذا يسأل الانسان ؟ او لمـــاذا كان السؤال ؟ فالفلسفة اذن هي هذا البحث عن اليقين ، أو المعرفة في شكلها الثابت . والتجربة الفلسفية ليست في حقيقتها الا تجربة هذا البحث عن اليقين ، كما يقول ديوي في كتابه : (البحث عن اليقين) . فماذا كانت حصيلة هذه التجربة ؟

لعل بعض المفكرين يمكن ان يختصر علينا هذا الجواب بقوله : لقـد كان حصيلة البحث عن المعرفةبلوغ العلم ، العلم المـادي باختراعاته وعقليته ونظامه الاجتماعي والاقتصادي الذي نرفل اليوم بخيراته ومبتكراته وقيمه الموضوعية .

ولكن العلم ، بكل ما قدم من حقائق وقوانين غيرت وجه الحياة الانسانية ، لا يمثل ، على عظمته وروعته ، الا وجهاً واحداً من مشكلة أوسع منه وهي مشكلة المعرفة . وهذا الوجه هو الذي يقدم لنا الجانب المادي من المشكلة ، أو بالاحرى الجزء الذي أمكن كشفه والاجابة على لغزه من هـذا الجانب المادي ، الذي لم تستغرقه بعد معرفتنا الانسانية .

وعندما تثار مشكلة العلم ، تثار معها حتماً مشكلة اشمل منها هي المعرفة، بحديها المختلفين قيمة ووجوداً ، وهما العقل المدرك (بكسر الراء) ، والموضوع المدرك (بفتح الراء) ، ونوع العلاقة التي تحيل احدهما الى الآخر ، احالة تستلزم القضاء على المسافة بين الحدين ، أياً كانت طبيعة هذه المسافة من تناقض أو مجرد اختلاف أو تقابل .

ان الانسان ، منـذ كان ، نزوع الى تحدي المجهول ، خائف أمـام ما لا يعرف ويفهم ، دهش تلقاء ما يكتشف ويتبين . حتى أن هيدجر (١) كان قـد ربط وجود الانسان ، كما رأينا ، بتساؤله حول هـذا الوجود . وكأن وجود الانسان بذلك ، لا يبلغ مشروعيتـه ، الا اذا وضع في مستوى المشكلة ، أو التجربة ، وصاحبه توتر الفكر وقلقه . ولقـد جعل (هيدجر) التساؤل حول وجود الانسان المشخص المرسوم ، في علاقاته المتناقضة مع حـدود الموجودات الاخرى في العالم ، نافذة يطل منها على الوجود بمعناه الشامل أو الكينونة . ولذلك حينما تصدى الى بحث ماهية الحقيقة قال : (ان التساؤل حول ماهية الحقيقة ليس هو (٢) الاهتمام فيما اذا كانت الحقيقة هي حقيقة التجربة العملية للحياة، أو الحقيقة

---

(١) Voir : qu' est-ce-que la métaphisique

(٢) De l'essence de la verité. p. 65

الظنية في المجال الاقتصادي ، أو حقيقة التفكير التطبيقي العلمي ، أو حقيقةالحكمة السياسية ، أو بشكل أخص حقيقة البحث العلمي أو الابداع الفني ، وحتى حقيقة التأمل الفلسفي أو الايمان الديني . فالتساؤل حول الماهية (ماهية الحقيقة) يعني الابتعاد عن كل ذلك ، وتوجيه النظر فقط نحو ما يميز كل (حقيقة) من حيث هي كذلك . ونحن نلمح من خلال هـــذا الكلام ، اولاً عودة الى التفكير المطلق الذي تتصف به الابحاث القديمة حول المعرفة الشاملة عند اليونان . فهنا لا يستطيع الفيلسوف أن يقف عند حدود العلاقات القياسية بين الظواهر . واذا كان الانسان العادي « قد تبعثر في الموجود لدرجة ان ضاع فيه ، فلذلك لم يوجه أي انتباه الى الوجود [٣] » ونلمح ثانياً ، وذلك ما يختلف فيـــه كل الاختـلاف مع التفكير القديم ، أن هيدجر لا يفصل الحقيقة عن الذات العارفة . أو بحسب لغته ، ما من حقيقة ، ليست هي في حد ذاتها موقفاً للموجود الاني ــ أي الانسان في العالم ــ ولذلك اعتبر هيدجر ان الموجود ، بالمعنى المشخص المحدود ، هو أداة للكشف عن الوجود ، بالمعنى الانتولوجي الشامل ، وكان موقف الانسان موقفالكاشف ولنتبه الى أن هيدجر لا يعني بذلك ان الذات تصنع الحقيقة ، وان الانا المطلقة ، كما هي عند فيخته وشللينغ ، مصدر المعرفة والوجود معاً ، حسب التصور المثالي الذي ساد المانيا قبل (هوسرل) في المذهب الفينومنولوجي ، ومن بعد المذهب الوجودي [١] .فان كلمة (الكاشف) تستعمل هنا بالمعنى الكيميائي تماماً .فالحقيقة موجودة بوجود وعي الانسان أو عدم وجوده . ولكنها لا تأخذ شرعيتها أو لا تبرز بروزها الصحيح الا بالنسبة للموقف الانساني المهموم ، الى درجة الاشكال، بوجوده ، ومن خلاله بالوجود الشامل .

وهذا الموقف يحـــدده هيدجر بأن « على الانسان ان يدع الوجود يوجد » ان هيدجر لا يقر بالحياد بالنسبة لمعرفة الوجود الصميم . فالعلم الذي يتطلب مثل

---

(٣) نفس المصدر .

(١) راجع المقدمة عن المذهب الفينومنولوجي في كتاب(فينومنولوجيا الادراك)لميرلو-بونتي .

هذا الحياد لا يتعدى مجاله تحديد علاقات الموجودات المتغيرة ومعرفة ثوابتها ضمن القانون الحتمي . ولكن الانسان ، حيث هو انسان ، يريد ان يهتم بالدرجة الاولى بوجود الموجودات او الظواهر نفسها . لأن لديه اكثر من موقف المدرك مما هو مدرك – كما يبين ميرلو بونتي في فينومنولوجيا الادراك – والعارف من موضوع المعرفة . والواقع ان هذا الموقف يتصف بالخارجية والبرود والتفرج غير المنفعل . بينما يكوّن موقف الكشف الوجودي علاقة الصميم ، هـــذه التي تتعمق مساوقة للنزوع الظامىء عند الانسان لأن يوجد اكثر وأشد ما يطيق من الوجود .

ولقد عبر عن ذالك (الكيه F. Alquié) في الفصل الاول من كتاب (الحنين الى الوجود : La nostalgie de l'être) بقوله : « ان الفرق واضح بين العــلم والفلسفة . فالعلم هدفه ان يمكن الانسان من الاحتياز على الجسم بدون ان يهتم بوجوده . بينما مهمة الفلسفة هي ان تخلد موقف الانسان المندهش من العالم بحيث يشعر ان مواضيع العالم لا تفي مطلقــا بنزوعه الاصيل . انه يود ، اكثر من ان يعرفها ، ان يتأملها . فمن الخطأ اذن ان نبحث في علاقة موجود بموجود آخر ضمن التحليل العلمي ، قبل ان نعترف ان وجود الشيء أو (الحد العلمي) يسبق تعريفه ، وان افتراض علاقة ما بينه وبين الآخر ، لا يجيز لنا أن نحل العلاقة محل الوجود نفسه. والمنطق الطبيعي يدلنا على العكس أي أنه ينبغي لنا أن نقيم الوضوح العلمي فوق الكشف الوجودي .

نخلص مما تقدم الى أن العلم لا يساوي مفهوم المعرفــة ، واذا كان الانسان الاوروبي الحديث قد اختص بالعلم ، وأنه قد فرض وجوده على العالم باعتباره انساناً تكنيكياً، فهذا لا يعني أن مقومات الانسان السوي احتكرها العلم فحسب، لأن هــذا الانسان الاوربي اليوم يشكو فقره من الينبوع الثر الاصيل الذي هو وحده عليه ان يروي ظمأ الانسان الخالد الى المعرفة التي تستهدف الوجود نفسه ، وليس فقط ظواهره الزائلة .

وكل أزمة الانسان الاوروبي اليوم تقوم على شعوره الملحاح بأنه قد استطاع

ان يرضي النزعة الموضوعية عنده ، أن يفوز بالعلم ، وان يضيع الانسان نفسه . فوقع بين فكي الانفصال في جميع حدود وجوده. الانفصال بين الذات والموضوع. والانفصال حتى في الذات بين العقل وخياله التحليلي ، وبين الانفعال وجموحه التركيبي الكلي . والانفصال في الموضوع نفسه بين الظاهرة وما وراء الظاهرة ، بين الشكل والمضمون ، الصورة والمعنى . وكان عليه اخيراً ان يختار بين وجوده ووجود الموضوع ، بين انسانه الحر وبين قانونه الحتمي ، بين الوجود التاريخي الزماني وبين الوجود الطبيعي المكاني .

ولنعرض الآن الى حلول الفلسفة في ميدان تجربتها حول اليقين :

الحل اليوناني : يقول (Holmhotz) ان الغاية النهائيـــة للعلوم الكونية هي الكشف عــن الحركات والمحركات الداخلة في كل تغير ، وبالتالي ارجاعه الى الميكانيك. ويشرح اشبنجلر هذا القول : ان معنى هذا هو ارجاع جميع الانطباعات الكيفية الى قيم في اساسها كمية غير متغيرة اي الى **الامتداد وتغيره المكاني** . ومن هنا فان الروح الغربية تمتاز بأن النزعة الآلية عندها مــا هي الا تملك روحي للموضوع بواسطة المقياس [1] وليس هذا في الواقع الا طوراً نهائياً قد بلغته الحضارة الانسانية (وكلمة حضارة هنا مستعملة بالمعنى العام لا بحسب مصطلح اشبنجلر) . وكان البدء قد انبثق من التصور الانساني الاول للكون الذي اتضح أحسن مــا يتضح ، كما تنبىء الدراسات الفيلولوجية، عند العقلية الاسطورية في فجر التفكير اليوناني .

ولكأن الانسان في موقفه العملي (Homo faber) مــن الكون يسجل اول خطوة نحو الكشف العلمي المسخر لغاية نفعية ، كما أنه يسجل أيضاً آخر خطوة له في هذا الميدان . فالعلم بذلك ابتدأ نفعياً وانتهى نفعياً . وكان سلاحه في البدء العقل وحده . فصار سلاحه فيما بعد العقل والآلة . ولقـــد أربك العقل أولا ، ارتباطه العضوي بالذات الحية وبالتوتر الانفعالي المراوح بين الخوف من مظاهر

---

١ – Le declin de l'occident. p. 4 et p. 369

الطبيعة ، وبين النزعة الايجابية لسيادتها ، عن طريق معرفتها . وعندما اتضح الموضوع اكثر وتخلص من التفاسير الكونية الانتولوجية ، استطاع العقل ان يرتكز اليه كغاية له من جهة ، وكمقياس لوضوح هذه الغاية ، أي كمقياس لنفسه من جهة اخرى . وعلى هذه القاعدة في تفسير تطور العلم اعتمد الاجتماعيون منذ قانون الحالات الثلاث لأوغست كومت . هذا القانون الذي قسم تقدم الانسانية الى مرحلة لاهوتية ومرحلة ميتافيزيقية ومرحلة وضعية . ولعل المرحلتين الاولى والثانية هما حدود التقدم اليوناني .

ولكن المسألة تأخذ وضعاً آخر اذا ما نظرنا الى الموضوع من الوجهة الواسعة التي اعتمدناها منذ مطلع البحث وهي وجهة المعرفة بالمعنى الانتولوجي ، وليس الوجهة الجزئية القائمة على العلم بالمعنى الحديث له .

ولقد اتفق مؤرخو الفلسفة منذ هيغل على قسم التفكير اليوناني الى ثلاثة اقسام بحسب نظرية المعرفة ذات الافق الانتولوجي . فهناك اولا المرحلة الطبيعية ثم المرحلة العقلية الذاتية ثم المرحلة اللاهوتية ، الموحدة بين الذات والموضوع في الموقف العملي ، القائم اما على نزعة وثوقية (Dogmatique) او نزعة انكارية . وفي النزعتين ، في الواقع ، اهمال للمعرفة من أساسها واهتمام بالقاعدة السلوكية الاخلاقية ، بعد اتضاح فشل كل نزعة تعقيلية تستطيع ان تعطي تفسيراً شاملاً للكون يمكن ان يقنع الظامىء الى المعرفة والسيادة معاً .

في المرحلة الطبيعية الاولى احتفظ المفكر اليوناني من الانسان الابتدائي بموقف الدهشة من الطبيعة ، والتعلق الساذج بالخارج ، بالموضوع ، والتهيب الديني والمشاركة الصوفية ، ولكن تحت طابع ايجابي اقرب الى تأكيد الانسانية . وهذا ما يدعم نظرية اشبنجلر القائلة بأن «كل معرفة قائمة على الطبيعة ، حتى اكثرهذه المعرفة صحة ، انما تتخذ قاعدة لها الايمان الديني » (ص ٣٦٣) . ولننتبه الى ان معنى هذا الايمان الديني عند اشبنجلر انما يتصل مباشرة بالاحساس الوجودي النابع عن صميم الموقف الانساني تجاه المجهول .

ومن ناحية ثانية فلقد تفوق المفكر اليوناني ، في العصر الطبيعي الاول ، على الانسان البدائي في نقاط حاسمة . منها ان تأمله للاشياء القائم على التفسير العلي قد هداه الى الايمان بنوع من الترابط بين الاشياء ، سمح له ان يتخلص من التفكير الجزئي الامكاني الى التفكير الكلي الشامل والضروري .

غير ان المفكر اليوناني في هذا الدور لم يكن تجاه الموضوع يعرف انه يعرفه . ومعنى هذا أن صلة فطرية قد وحدت بين الذات والموضوع . هذه الصلة ترجع الى نوع من التلقائية والمشاركة العفوية بين الذهن والانفعال والموضوع الخارجي في وجدة ، ليست هي من الواقعية ، لأنها لا تحيل الانسان الى الموضوع ، وليست هي من المثالية لأنها لا تربط المنطق بالوجود ، ولا تجعل من وضع الذات لذاتها وضعاً للعالم كما فعل فيخته مثلا .

ويصح ان نقول ان فورة الحياة قد كانت في اوجها خلال هذا الدور ، مما دعا نيتشه الى ان يسم مفكري وفناني ذاك العصر بالسمة الديونزوسية ويجعل الانسان اليوناني رجل نشوة ووجد دموي يقبل على العالم اقبالة الغريزة. ويفكر ، فيكون تفكيره أقرب الى الابداع الشعري. ويكون تأمله فرحة بالكشف، اكثر منه فرحة بالمعرفة . وهذه هي الطفولة الانسانية المبدعة التي تغمر الوجود من فيض خيالها بتيار من الحياة ، والسكر بالحياة . ان فنّية ديونزيوس تجدد الرابطة الرحمانية بين الانسان والانسان ، ليس هذا فقط بل ان الطبيعة التي كادت تغدو غريبة عنه، تعيد توافقها مع الانسان ابنها البار . فالارض تقدم من تلقاء ذاتها عطاءها . وهذه حيوانات الصخور والبيداء الصهباء تقترب أليفة . وتغطي عربة ديونزيوس بالورود وا كاليل الازهار ، ويسير الفهد والنمر معاً تحت سلطانه [١]. وهكذا يغدو الانسان ، ليس فقط مجرد فنان ، بل انه هو نفسه انتاج فني .

ولقد اهتم مفكرو المدارس الاولى الايونية والفيثاغورية والايلية ، في البحث عن أصل الأشياء ، أو المبدأ الكلي الذي تصدر عنه جميع الموجودات المحدودة .

---

(١) La naissance de la tragédie. P. 20

واسترعى انتباهم العنصر الاكبر الذي يسيطر على الطبيعة سواء الماء والهواء ، أو العناصر الاربعة مجتمعة . ولكون أنهم ينتمون الى هذا الدور الحضاري التأنيسي (Anthropomorphiste) ، لم يستطيعوا أن يميزوا بين وجود مـادي وبين آخر انساني أو روحي . كما أنهم لم يفرقوا في الوجود المادي بين الاختلاف الكيـفي والاختلاف الكمي . وهذا ما جعل الفيثاغوريين مثلا يوحدون بين الشيء ككيف وبينه كعدد . وان استطاعوا بذلك أن يوفقوا لاستعمالهم التتابـع العددي ، بين الوحدة والتكثر (الوحدة من الواحد الأول وانبثاق التتالي عنه الى ما لا نهاية أي الكثرة) وبين النهائـي واللانهائـي . ولكن كل ذلك ضمن تصور مادي طبيعي . وهذا ما جعل الذريين كذلك يرجعون العناصر والوجود الى ذرات مادية ، يخلطون في تفسير حركاتها بين المبدأ النفسي والميل والحب والكراهية ، وبين المبـادىء الميكانيكية الاخرى (كالتغير والتجمع والتبعثر) . وكل ذلك يرجع الى نوع واحد من التفكير الخيالي الذي لا يستطيع ان يتخلص من شدة تأثير صورة الشيء كما هو في الطبيعة ، ليسيطر عليه بواسطة التجريد . هذا التجريـد الذي كانت حيويـة الحضارة في ذلك الوقت لا تقف عنده وانما تتجاوزه بأن تعيده الى أصله ولكن من خلال شحوب المفهوم التجريدي . كما يقول رونوفيه [1] حينما يشير الى ميلاد النزعة الميكانيكية في المذاهب الطبيعية من خلال التفكير الاسطوري والتأمل على أساس التوحيد المادي .

وختم هذا الدور بالمدرسة السفسطائية التي اعتبرها اشبنجلر ومن قبله هيغل فترة حاسمة في تفكير الانسانية . لقد سجلت هذه المدرسة ثورة على الطبيعة وعلى الخيال الطفولي ، بأن أعلنت العودة الى الانسان ، هذا الذي لم يغنه خياله عن أن يشك في النهاية ، بقدرته على المعرفة الثابتة وتناسي نسبية العقل الانساني .

والواقع ان هذه المدرسة قد مهدت لفصم تلك الوحدة البدائية الفطرية بـين الانسان وعقله من جهة والكون وحوادثه من جهة ثانيـة . وظهرت لأول مرة مشكلة القيمة في النطاق الوجودي ، قيمة العقل ، قيمة الادراك ، قيمة الحواس ،

(١) Hist. Et évolution des probélmes métaphisique. Chap. 2

معنى خارجية الموضوع ، وموقف الذات من كل هذا .

وبدأ الدور الثاني ، دور المعرفة والعقل المطلق ، بسقراط ، وبلغ أوجه عند أرسطو .

ووصف نيتشه (٢) سقراط بالنسبة الى زوال العهد الدينوزوسي ، بأنه العقل الشيطاني (بالنسبة الى اسطورة شيطان سقراط) الذي قشع ضباب الغريزة باسم الحكمة . وهو الرجل الذي تجرأ فأزال روح اليـونان ، التي تجلت مـن خلال هوميروس وآشيل وبريكليس . تلك الروح التي تأسر اعجابنا المطلق بما فيها من عمق نشوة وعلو رهبة وعظمة .

والواقع ان سقراط يؤذن ببداية جديدة للعقل اليوناني تخط له طريق المعرفـة العارية من حدس فني أو تصور اسطوري . فلقد شك سقراط بمضمون العقل ، أي بمحصوله من المعارف التي استقاها المفكرون الاوائل باساليب بعيدة عن المنطق الصحيح . ولم يشك في العقل نفسه ، كأداة لتحصيل المعرفة ، تحتاج الى منطق سليم جديد ـ كما سيفعل في نهاية الفلسفة اليونانية الشكاك الذين لم يبقوا على العقل شكلا ولا مضمونا ـ .

فالتفكير اذن سيكون منذ الآن في قيمة المعرفة من حيث وسائلها . وإذا كانت الاخلاق قد بدأت بصورة جدية في تفكير سقراط كما سيقول ارسطو فيما بعد ، فهذا ليس معناه ان الفلسفة بدأت تجنح نحو العمل ، وأن المعرفة أصبحت وسيلة للتطبيق مثلما سيحصل في الادوار المتأخرة على يد الابيقورية والرواقية . فالمعرفة بحسب سقراط هي أساس الانسجام في العمل . أي أن النظر هو الاصل . وهذا هو الاتجاه الذاتي العقلي ، الذي سيتضح فيما بعد عند أفلاطون .

ولم يكن امام أفلاطون الا أن يبين ان الانسجام العقلي لا يمكن ان يحصل الا بين معقولات صرف ، لا أثر فيها للتعارض بين شكل المعرفة ومضمونها . ولما لن توجد هذه المعقولات الا في ذهن الفيلسوف فالتفكير اذن هو نوع من معرفة

---

(٢) La naissance de la tragédie. P. 69-72

المعرفة ، نوع من الانكفاء على الذات وتأمل مثل الاشياء ، المثل الكاملة التي لا تكشفها التجربة الحسية ولكن يستنتجها العقل بفضل قواه الخاصة .

ولكن الانفصال قد تأكد الآن بين الذات والموضوع، وبين معطيات التجربة الحسية ، والمثل اليقينية التي يتوصل اليها التأمل

ورغم ان لكل شيء موجود مثلا في عالم المعقولات ، فان هذا (الشيء) لا يملك الا الحد الادنى من الوجود الهيولي ، فهو النسخة المشوهة تماماً عن المثل . والمثل وحدها هي التي تملك كامل التطابق بين الماهية والوجود – والوجود عند افلاطون هو وجود ماهيات معقولة – . ولم يستطع الجدل المتصاعد عند أفلاطون على جدارته وخصبه ، ان يقيم الصلة مرة ثانية بين وجود الشيء وماهيته . اذ أنه جدل وحيد الاتجاه ، انه كما سماه هو جدل صاعد ، يعلو من التجربة الحسية الى الانسجام المطاق في عالم المثل . وليس هو جدلا حيا بين الحدود في حركة متبادلة من حد الى آخر ، كما سيكون عليه جدل هيغل .

ورغم أن أرسطو قد بدا فيلسوفاً خالصاً وليس شاعرا اسطوريا مثل أفلاطون ، ولا نبيا اخلاقيا كسقراط ، فانه لم يستطع ان يعيد الوحدة الى ما سماه الصورة والمادة ، طرفي المعرفة عنده ، الا في اعتباره للمادة صورةباهتة فقيرة غير محدودة . ولكن بقي للصورة الحقيقية عنده الاعتبار الاول من حيث انها هي التي تجتمع فيها معقولية الشيء بالنسبة للمعرفة .

عند ارسطو تبلغ الروح اليونانية أوج مدنيتها . وفيما تصبح المعرفة شكلية خاضعة لأقيسة المنطق الاستنتاجية ، هذا البناء الشامخ الذي أقامه أرسطو لأول مرة في تاريخ الفكر تحت اسم (الآلة) أو علم المنطق . وميلاد المنطق على يد أرسطو يسجل تلاشيا نهائيا للموضوع المحسوس ، تجاه هذا الوضع الشكلي الذي كان يصل اليه العقل بواسطة القياس دون انتباه الى أي تطابق بين نتائج الفكر من جهة وحقائق الوجود من جهة ثانية . ولو ان التجربة الاستقرائية قد وجدت أيام ارسطو لوفر العقل على نفسه عناء هائلا سيقضيه منذ الآن في مشكلة الاتفاق

بين الفكر والوجود . فما أن يحاكم الذهن قضية حسب القواعد المنطقية الارسطية، حتى ينبغي أن يحصل على نتيجة صادقة حتما ، لصدق المقدمات ، التي هي مبادىء عامة تصورية تشبه مثل أفلاطون ، والتي يبتكرها العقل وهو في أوج تأمله الكلي ، ودونما حاجة الى مقياس لوقائع ، يمتحن فيها الذهن معارفه الصورية تلك .

وهذا يعني ان الروح اليونانية آنذاك قد افقرت العالم الخارجي ، الذي لم يعد طوع ارادتها ، بالنسبة اليها حتى لم يعد لها أي اهتمام به .

وهذا ما أكدته الاخلاق السلبية في الدور الثالث ، حينما استطاعت أن تعزل انسانها عن العالم نهائيا وتقنعه بالسعادة العقيمة القائمة على الخلو من الألم ، الالم الناتج عن الحركة .. أي الحياة النشيطة ، التي تتصف بها عادة روح حضارية شابة . أو في مقاومة اضطهاد العالم عن طريق قوة الارادة الصامتة ، كما في الرواقية ، التي تتمثل فيها الفردية الحزينة وقد امتنع عليها العالم واصبحت منه في موقف المدافع الذي خسر كل إمكانيات الفتوح والمبادهة .

ولم يبق بعد الا أن يرين السكون الدبني .

القرون الوسطى والحل الديني : وفيها أصبح عقل المثل المفترقة في خصائصها الفردية ، عقلا واحدا مطلقا يحمل كل الكمالات ويبقى هو عالياً فوقها جميعاً . وبذلك زال العقل الفردي ، كغاية في ذاته ، وبقي واسطة بين معطيات الحواس والمعاني الكلية الفطرية ، التي تتنزل من العقل المطلق الى العقل الفردي ، لتلتقي هناك بمعطيات الحواس ، وتكسبها معناها ووجودها . وفي هذه النقطة يبدو التوفيق الهام الذي أحدثه الفكر المسيحي بين موضوعات الفلسفة اليونانية والدين الجديد. ولقد زال الفرق الحاسم والانفصال الذي لا يمكن تجاوزه ، والواقع بين المثل والموجودات ، او بين الصورة والمادة الذي سكنت اليه الفلسفة العقلية من الدور الابولوني [1] كما يسمي اشبنجلر الروح اليونانية كلها على أنها قد تجلت في المدرسة

(١) ابولون اله الحكمة . او اله الحلم والسكون والعقل كما يقول نيتشه ، ويضعه مقابل ديونزيوس اله الحياة والوحدة والشباب والفن .

(السقراطية) . فالمسيح ، وهو الانسان الاله ، قد أوجد صلة صوفية بين المادة والروح ، الفساد والخلود ، الهيولي والصورة ، وأدخل الحركة والقلق ، بذرتي الحضارة الحديثة .

والمعرفة بذلك أصبحت متعالية الذات والموضوع معاً . وذلك لأن المعرفة الحقيقية الصحيحة لا يمكن لعقل الانسان ان يدركها . انه لا يدرك منها الا أجزاء بسيطة تنقل اليه بواسطة الوحي (النبي) . فالعقل الالهي هو وحده القادر على المعرفة . ولكن ماذا يعرف ؟ ان كل الموضوع هو فيه . انه مجموع كمالاته . وفعل المعرفة في هذا المستوى المتعالي هو تأمل الذات الالهية لذاتها . وان كان ثمة عمل لعقل الفرد القاصر فهو تأمل كمالات الاله ، ومحاولة المشاركة فيها ، جزئياً طبعاً ، عن طريق المعرفة التصوفية .. الوجد .

العصور الحديثة والنزعة العقلية الوثوقية : ابتدأت تجربة العصور الحديثة على يد فلسفة ديكارت التي استطاعت ان تكون مرحلة حاسمة في الفكر الانساني. فلقد اطلع ديكارت على علوم المدرسيين جميعها ، ولما لم يعثر فيها على أي يقين واضح سلط عليها منهجه العتيد ، القائم على الشك الايجابي والتحليل والتركيب . وهنا انهارت المعارف الاستنتاجية ، والطرق الصورية والالاعيب المنطقية الفارغة من كل محتوى علمي صحيح . والواقع يمكننا أن نعتقد ، مع برهييه ، ان النظرية الديكارتية فيما يتعلق بخلق الحقائق الخالدة كانت تتجه خاصة نحو تحرير الفيزياء ، وغايتها جعل المعرفة الانسانية ممكنة وكاملة في مجالها الخاص ، بعد أن تكون قد تحولت من كونها مجرد انعكاس للمعرفة الالهية. فكل مذهب افلاطوني في الصدور ، وكل اعتقاد تومائي بوحدة الماهيات في العقل الالهي يجعل من المستحيل اكتفاء المعرفة الانسانية بذاتها . فاذا كانت الحقيقة ليست هي الا في الواحد، او في الاله، فنحن لن ندركها الا من خلال الوجد او الرؤية الكشفية . بينما كان ديكارت قد أراد أن يحصل على معارف العالم الادنى اليقينية . فهو اذن يحتاج الى معرفة تقوم، اذا صح القول ، بين المخلوقات ، وتحمل على الماهيات المخلوقة . وهي ماهيات

متناهية متمايزة قابلة للادراك خاصة ، وبالتالي قابلة للمعرفة .

لقد استطاع اذن ديكارت أن ينزل الماهيات من مستوى الواحد الى مستوى الكثرة . وهنا لم يخش ديكارت أن تضيع وحدة العلم ، هذه الوحدة التي شغلت المدرسيين عن عناصرها ، فقد جعل وحدتها قائمة على الانسجام الرياضي الذي يمكن أن يسبغه عليها العقل ، بعد أن يثق بأنه قادر على المعرفة . ورغم ان نزعة ديكارت كانت قوية الى الابقاء على الاتفاق بين التصور الميتافيزيقي وبين الاستقراء العلمي ، بين معرفه المبادىء ومعرفة المتغيرات ، فانه كان أقوى نزوعاً نحو اقامة العلم . وليس هذا لأنه يمكنه ان يعتقد أن الماهيات متميزة (حسب مبدأ الوضوح والتميز الشهير عن ديكارت) وأنها واضحة في ذاتها ، دونما حاجة الى الكشف أو الوجد ، وليس كذلك لأنه اعتقد أن الله قد خلق الماهيات فهو اعتقد اذن بوجود الماهيات المتميزة ، بل لأنه آمن أولا بوجود هذه الماهيات فاعتقد من ثم بأن الله خالقها . وتلك هي في الحق الحركة العكسية التي كان يتوقف عليها نشوء العلم منذ أيام أرسطو . فالميتافيزيقا تستمد من يقين العلم الفيزيائي . ولكن العلم الفيزيائي لا يحوي الا على حقائق متميزة ؛ بينما يكون الله هو ضامن الحقيقة ، لأن المبادىء هي من المستوى الميتافيزيقي ، المبادىء التي لا تصلح تفسيراً للوقائع العلمية ، ولكنها ضامنة لوجودها . ولهذا يرى (الكييه) (١) أن ديكارت في الحقيقة كان عليه ان ينتهي ، وان ابتدأ بالعكس ، ان يجعل الوجود قاعدة للعلم . اذ لم تكن نزعة ديكارت للوجود باقل منها للموضوع (أي الموضوع العلمي) .

وفي الواقع ان الذي تبقى للعلم من أفكار ديكارت هو المنهج التحليلي الرياضي الذي وحد بين الاستقراء والاستنتاج . وجعل الفكر ، في بنيانه الرياضي فقط ، مطابقاً لحدس القانون في الملاحظة التجريبية . وكفل بذلك للعلم اليقين الرياضي ، واصبح الموضوع منذ ذلك الحين يقوم على نظام ميكانيكي آلي ، تابع لجوهر الامتداد بمقابل جوهر الفكر ، المختلفين طبيعة ووجودا ، والمتفقين كحدين

---

(١) La dècouverte métaphisique de l'homme chez Descartes. 3ème partie

ضروريين للمعرفة ، هما الحدان اللذان افتقر اليهما العلم دائماً ووجدهما الى الابد على يد ديكارت .

وفي (المنهج) ولد الشك الايجابي الخصب ، أساس الحضارة العلمية ، فالشك سيزيل امام العقل ، على ضوء الوضوح والتميز ، كل ما من شأنه أن يكون ظنياً بعيداً عن حدس التجربة ، وان يكون سحريا يتعلق بالطقوس اكثر منه بالوقائع الايجابية ، التي هي ذخيرة ديكارت الاولى ، كما هي ذخيرة العلم الطبيعي الحديث .

واذا كان الفصل الذي قام به ديكارت في صميم الوجود بين الفكر والامتداد، على اعتبار أن الاول عبارة عن امكانية مطلقة للمعرفة الرياضية ، وأن الثاني هو قوام هذه المعرفة اذ تنحصر ضمن حدوده ميزات الحادثة العلمية التي تبرز ضمن الوضوح والتميز (شرطي اليقين الديكارتي) ، اذا كان هذا الفصل قد اعتبره بعض أتباع ديكارت نقصاً كبيراً في مثال الكمال الذي هو رمز النزعة اليقينيـة الوثوقيـة (Dogmatisme) ، فأهابوا بالفلسفة لاستعادة وحدتها المفقودة . فـان اسبينوزا وليبنيتز قد تصورا وحدة الوجود في الجوهر الواحد . وان كان كل منهما قد فهم هذه الوحدة من وجهة نظر مختلفة . فجعل اسبينوزا الوحدة الكيفيـة في الجوهر والتغير في الصفات التي ترجع الى مقولتين أساسيتين : الفكر والامتداد . وجعل ليبنيتز الوحدة الكيفية في الجواهر المتكثرة كماً لا كيفا (Monades) .

والواقع ان العصر كان يعبر عنه ديكارت وحده . ولم يكن اسبينوزا الا دخيلا على روح الاتجاه العلمي الجديد ، بل دخيلا على الحضارة الاوروبية كلها باعتباره يهوديا انهزامياً يمت الى الحضارة السحرية الشرقية كما يقول (اشبنجلر) . ولولا تلك الهوة التي أقامها ديكارت بين الفكر (امكانية المعرفة) والامتداد (موضوع المعرفة) ، لما استطاع العلم ان يجد طريقه نحو الموضوع الطبيعي . ولبقي العقل ذا اتجاه نحو أعلى ، متناسياً كل الحدود المشخصة القريبة منه . اذن في هـذه الهوة ، تكمن كل النظرة العلمية ، من جهة ، كما أنها من جهة ثانية ستكون الموضوع الاول لجميع النزعات التراجيدية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة حول أزمة وجود الانسان نفسه .

فالعلم يتطلب فصلا حاسماً بين العقل المدرِك ، والعقل المدرَك . وفي هـذه العلاقة الفاصلة ـ ان صح القول ـ سيتضاءل وجود الانسان الى مجرد عقل وحسب . كما يتضاءل وجود الموضوع الى مجرد علائق ثوابت في متغيرات ، وهو تعريف القانون العلمي الحديث .

ولقد ادرك ديكارت بصورة غامضة الخطر الذي سيتردى اليه انسان العلم في المستقبل ؛ فحاول ، رغم نزعته الاصيلة نحو المشخص ، أن يدعم البحث العلمي بالتأمل الميتافيزيقي وان يبقي الى جانب النزعة نحو الوضوح والتميز ، هـذا الشوق أو الحنين الى الوجود بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة . وبهذا ربما أمكن المحافظة على نوع من التعادل بين الحرية الانسانية والحتمية العلمية .

ولكن (كنت) رأى في ميل ديكارت الى الابقاء على الميتافيزيك كضامـن للانسان بجانب العلم ، نوعاً من الحذر لم يعد له ما يبرره . ولقد ظن كثير من شراح كنت حتى كتاب هيدجر (كنت ومشكلة الميتافيزيقا) أن (كنت) قد قرر نهائياً الغاء الميتافيزيقا في سبيل فتح الطريق كله أمام العلم ، وذلك يبرهـن على عقـم موضوعاتها الاساسية سواء في البحث الايجابي أو السلبي حولها ، في كتابه عـن (نقد العقل الخالص) .

كما ظن أن (كنت) عاد فناقض نفسه عندما أسند (الآمر المطلق) في الواجب الى مسلمات الميتافيزيقا نفسها في الاخلاق (نقد العقل العلمي) . وكأنه بذلـك استسلم ليقين ميتافيزيقي ، وقد برهن هو نفسه من قبل على عدم جدارته .

ولكن المسألة تأخذ منحيين مختلفين . أولها أنه لا شك بأن (كنت) كان يريد مخلصاً تبرير وجود العلم عقلياً ، من حيث أن العقل ينحل هو ذاته الى قوة (فاهمة ، Entendement) فقط ، عملها تعقيل الحدوس الحسية وجعلها مفهومة ، بحسب مقولات العقل المنطقية الجديدة التي أتى بها كنت عوضا عن مقولات أرسطو . والمقولات الجديدة هذه لم يكن لها أن توجد الا بالغاء الميتافيزيقا نهائياً . فهي على عكس مقولات أرسطو ، ليست الا عبارة عن (اشكال) فقط ، دون (مضامين) .

فالعقل لا يملك الا قوالب مهمتها تخثير الوقائع المنقولة اليه عـن طريق الحدوس الحسية . هذه الوقائع التي هي مضامينها الحقيقية، وحدها فحسب . وهذا يعـني أولا أن ليس في العقل الا جملة من المبادىء الاولية جداً لا تصلـح الا كمقاييس للواقع فقط . ومضمون هذه المبادىء شيء خارجي تماماً يقبع في الموضوع العلمي المشخص . ويعني ثانيا ان هذه المبادىء أو المقولات لا يمكن ان تستعمـل الا في ميدان الموضوع المشخص وحده . أي انها تصبح عاجزة تماما اذا ما وجهت الى موضوع مفارق . الى حدود الميتافيزيقا المجردة . كما تقول تمامـا ان العقـل (raison) عند كنت عبارة عن آلة أو أداة لا تستعمل الا في جهاز خاص ، صنعت هي من أجله . فهل هذا معناه أنه لا يوجد جهاز آخر من نوع آخر وله أداته الخاصة ؟

أو نقول بالأحرى أن الميتافيزيقا غير موجودة لأن أداة فهمها غير موجودة ؟ واذا كان الامر كذلك ، فلماذا فصل اذاً في الفلسفة بين الشيء كظـاهرة ، والشيء في ذاته (chose en soi) كوجود من نوع آخر . وقصر الموضوع العلمي على الظاهرة فقط ، كما خصص في العقل قوة قائمة بذاتها لادراك هذه الظاهرة أي (الفاهمة) .

فاذا تتبعنا نحن هذه المناقشة الى نهايتها ، أدركنا ان (كنت) لم يلـغ وجود الميتافيزيقا ، ولكنه ألغى امكان معقوليتها على الاقـل في نفس درجة معقوليـة الموضوع العلمي .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كذلـك . ان كنت يثبت وجود هـذه الميتافيزيقا في المستوى الذي يلائم طبيعتها تمامـاً . وهو مستوى (الاعتقـاد : croyance) . والاعتقاد موقف اخلاقي بالدرجـة الاولى ، أي موقف انساني يعود الى الحرية والمسؤولية قبل كل شيء . فالعلم أداته العقل ، والميتافيزيقا أداتها الوجدان . وهذه هي الخطوة الاساسية التي كان يحتاجها العلم ليستكمل في الحق شروط وجوده ، بالنسبة الى روح العصر الحديث .

ذلك لأن ديكارت ، رغم انه صاحب البداية العلمية بحق ، الا أن مبدأمطابقة الفكر للوجود الذي قام عليه حدسه الفلسفي الاول ، سمح بشكل من الاشكال بالخلط بين معرفة الوجود (الانتولوجي) ومعرفة الموضوع الآني(existentiel) أي بين المعرفة المطلقة الميتافيزيقية وبين المعرفة الجزئية ، الموضوعية الوضعية ، كما يقال اليوم . ولقد كانت كذلك أداة كنت ، وهي التحليل الرياضي ، في المعرفة العلمية ، سبباً من اسباب طغيان العقل على موضوعه ، وتضاؤل ملامح الموضوع المشخص في سبيل مثل الانسجام الاعلى ، الذي أخذه ديكارت عن الاوائل كتقليد أساسي للفلسفة .

و (كنت) هو الذي أفرغ المبادىء العقلية من أي مضمون فطري وجعلها كلها تتجه نحو مضمون خارجي تكتسبه بواسطة التجربة الحسية وحدها ، التي منع كنت وجود تجربة أخرى من غير نوعها الحسي هذا .

وأما المنحى الثاني لمسألة علاقة العلم بالميتافيزيقا عند كنت ، فهو أن كنت (المعلم الثاني بعد أرسطو) قد ترك الباب مفتوحاً امام التأمل الميتافيزيقي ، بعدأن اطمأن الى أنه أقام الى الابد دعائم البحث العلمي على قاعدة عقلية واضحة ، وأعلن استقلال العلم ، وبالغ في تأكيد هذا الاستقلال خوف كل نكسة (مدرسية) ترجع العلم الى حيز المنطق الصوري الفارغ .

ولكن الاحراج الذي وقعت فيه فلسفة كنت بالنسبة الى (العلم الانساني Anthropologie)هو أولا قيمة العقل (موطن المقولات الشكلية) من حيث أنه وظيفة نسبية أو ماهية مطلقة . وثانيا من حيث اولوية أو ثانوية الدور الذي يلعبه في انشاء الحقيقة العلمية .

ان هذا التساؤل المتأزم هو الذي خلّفه كنت لانشاء فرع جديد للفلسفة وعلاقتها بالعلم ، هو المعروف باسم نظرية المعرفة حديثاً (épistémologie) . ووجود هذا الفرع يعلن أن مسألة انشاء العلم قد انتهت ، وأن العلم قد استطاع ان يضمن شروط وجوده . وأن المسألة الفكرية التي يجوز ان تثيرها موضوعات العلم

وتقدم طرقه ووسائله واكتشافاته ، انما تنحصر في وجهين : وجه أقرب الى الموضوع ، ووجه أقرب الى الذات . الاول يبحث في قيم الطرق العلمية من حيث نجوعها في تحصيل الاهداف التي وجدت من أجلها . والثاني نوع من التأمل القلق في موقف الانسان من عالمه التكنيكي الذي شاده هو نفسه بفضل تقدم العلم ،وأثر هذا العالم على معنى الانسان ، وعلى قيم وجوده .

ولعل وجهاً ثالثاً آخر ينبعث عن الوجه الثاني هذا .وهو يتعلق مباشرةبالبحث النظري الفلسفي حول دور كل من الذات والموضوع في انشاء المدرك ، والصراع القائم بينهما على أولويةالوجود.

ومن هنا كان الطريق الجديد نحو فلسفة عصرية تختلف كلياً عن الفلسفات السابقة . فالاتجاه العقلي،الارسطي الاصل ، والاتجاه اللاهوتي المفارق في المعرفة، قد انحلاّ أخيراً ضمن التيار المثالي الجديد الذي انطلق من كنت ، وان لم يكن هذا مبشراً به تماماً .

فحلت الذات المطلقة أو الانا ، في هذا التيار ، محل المبادىءالفطرية في العقل، التي آمن بها كل من ارسطو وديكارت ، كل على طريقته الخاصة . وأصبحت الانا هي التي تضع اللاأنا (فيخته ، شللينغ) كما كان الاله يخلق العالم (الروح والمادة) في الاتجاه اللاهوتي . مع ملاحظة أن المثالية ، على عكس الاتجاهين السابقين ، فقد تبنت اولوية المعرفة وأولوية الوجود معاً ، ولكن على المستوى الانساني الذي لا يستطيع ان يعارض معطيات العلم الناشىء المتقدم آنذاك . وقد فسرت المثالية هاتين الاولويتين ضمن اسلوب حركي تناقضي يفسح المجال أمام فكرة النمو والنشوء ، بحيث لا تصبح مسألة المعرفة والوجود تأخذ تعاليمها من وجود أعلى مفارق ، كما انها لا توضع وضعاً نهائياً كما هو الحال في الماضي. بل ان المعرفة والوجود على الرغم أن اولويتهما للأنا المطلقة ، فان هذه الأنا لا تحوزعليهما الاضمن حركة نضال ونموّ متزايدين، بشكل يوحي بأن مقولات الحياة وملامح النزعة الشخصية ، وارادة الانسان بدأت تأخذ مكانها الطبيعي من الفكر الجديد

والتبرير الفلسفي لمسألتي الوجود والمعرفة معاً.

وفي الحقيقة فان كنت كما أنه كان مصدراً ثرا للفلسفة المثالية ، فـانه دعـم بشكل غير مباشر الاهداف الاساسية للتيار المقابل للمثالية ،الواقعية التجريبيـة . واذا كانت المثالية تهتم بالانا من حيث أنها هي موطن الشيء في ذاته ، وتهمـل الظاهرة اهمالا نسبياً ، (اذ أن المثالية في الحقيقة قد ادخلت مفهوم الحركة المتبادلة النمو في التعارض بين الانا واللاأنا أو بين الشيء في ذاته والشيء كظـاهرة حسب لغة كنت) فان الواقعية ، منذ هيوم ، سيكون لها الموقف العكسي . وهي فيسبيل اتفاقها مع الاهداف العلمية الجديدة ، فانها ستعنى بمسألة الادراك على أنها نوع من الفعالية الآلية الملحقة بالموضوع . وفي هذا إغناء مفرط للموضوع على حساب مبادهة الانسان للعالم والعقل ، مكتشف العالم نفسه .

وكان مآل هذا الصراع أن أصبح هو نفسه أخيراً فلسفة ، وطريقة معترفاً بها من قبل العقل ذاته لادراك الوجود وحل مشكلة المعرفة بين الحدود المتقابلة .

وهكذا فان هيغل استطاع ان يعقل حركة الوجود ويعتبرها هي نفسها العقل . ان مجموعة المتناقضات الاساسية التي لم يكن الفكر السكوني القديم ، غير العلمي ، بقادر على تخطيها الا باختراع المبادىء المفارقة التي تسبغ على كل شيء طابع الانسجام الموهوم . فالواقع بذلك متناقض ، وهذه هي معقوليته الكبرى . واذا كان الواقع يتحرك من النقيض الى النقيض و الى مركب النقيضين ومنه الى ثلاثية تناقض آخر وهكذا ، فان معنى يكمن وراء كل حد من سلسلة التناقض والتركيب . وهذا المعنى ليس نهائياً ، لأنه نوع من التفجر النامي الذي يغير هويته باستمرار في سبيل كينونة أغنى وأقرب الى تشخيص التاريخ الانساني منها الى سديم الهيولى ، حيث اللامعقولية والعدم المطلق [1] . فالحقيقة اذن ، منذ أن أخذ الجدل الهيغلي مكانه في التفكير الحديث ، لم تعد مجرد حد سكوني ثابت ، نصل اليه من خلال حقائق جزئية أخرى ، لا صلة اساسية لها بهذا الحد

---

(١) Hegel : phénonmenologie de l'esprit

النهائي المجرد ، الا من حيث ان الحقيقـة ، كحد اخير هنـا ، هي التي تضمن الحقائق الجزئية التي أوصلت اليها باعتبارها كذلك .

ان الحقيقة هي الوجود بنظر هيغل . وهذا تعريف قديم للحقيقة منـذ المثل الافلاطونية . ولكن الشيء الجديد في هذا التعريف هو ان الوجود حركة ، تغنى باستمرار من حد أول فقير الى حدود لا نهائية تزداد معقولية فتزداد وجوداً .

ونحن نعلم ان ديكارت ، مؤسس العلم الجديد ، قد اهتدى فعـلا الى مسألة الحركة هذه عندما أقام علم الميكانيك ، وطبق الرياضيات المجردة عـلى الاجسام المتحركة ، ومزج بين الجبر والهندسة، فأعطى للأشكال تعبيراً كمياً ضمن معادلات جبرية ، غير ان ديكارت لم يوحد بين الوجود ، في مختلف مساوياته ، وبـين الحركة . وهذا يرجع بالطبع الى التفريق الحاسم الذي أقامـه في صلب الوجود بين الفكر والامتداد . ونظر الى كل منهما على انه جوهر يختلف كلياً عن الجوهر الآخر . وفهم ديكارت من الحركة نوعاً خاصاً منها هي الحركة الآلية الميكانيكية فقط . ولهذا قصرها على الامتداد من دون الفكر . بينما نرى ان هيغل قـد وسع مفهوم الحركة حتى نقلها الى مستوى المنطق نفسه . وجعلها ذات مصدر داخلي روحي (Intrinséque) ، بينما هي بالنسبة للامتداد تقوم على كون الاجسام متجاورة تتحرك بالنقلة ، بواسطة محرك خارجي . ونشأ عن هذا توحيد جديد بين المنطق والوجود وعالم الاشياء ، بحسب الحركة الجدلية الواحدة ، التي تمنح جميع الحدود في هذه المستويات الثلاثة طابعا عقلياً ينزع نحو تشخيص المنطق نفسه ، وابرازه على انه هو صميم الوجود حقاً .

وفي الواقع كان أثر الديالكتيك الهيغلي على العلم المعاصر عظيما . وعلى الاخص فان العلوم الانسانية استطاعت ان تجد لها طريقة فذة في هذا المنطق الحي . واذا كانت التطبيقات الاولية لهذا المنطق، التي حققها هيغل نفسه فيما يتعلق بعلم التاريخ والفلسفة والاجتماع والحقوق وغيرها من العلوم الانسانيه ، لا تخلو من المبالغة في الثقة التامة بنتائج هذا التطبيق ، ومن الاسراف في النزعة العقلية ، وتعليل كل حد

غير معقول بحركته الذاتية التي تتجاوزه ، فتكسبه في هذا التجاوز نفسه معقوليته ، ومن بعض الوهم الاسطوري الذي طبع العلم الطبيعي كما رآه هيغل آنذاك . ولقد فشل هيغل ، في الحق ، عندما قصر معطيات العلم الطبيعي على الخضوع الى منطقه العقلي دون ان يعدل فيه بشكل يجعله يتناسب والموضوع الفيزيائي ، ولكن الفيزياء المعاصرة ، وخاصة منها ما يتعلق بالعالم الاصغر (الذرة) قد أثبتت نوعاً آخر من الجدل يمت بأصوله الى ديالكتيك هيغل الاول ولكنه يختلف عنه في مدى واقعيته وفي استناده للتجربة وللدقة العلمية الفعلية . فلقد كان يبني التقدم العلمي على مدى نجوع الكشف القديم كدليل لكشف جديد آخر . وهكذا أخذت الطبيعة تنحل تدريجياً الى رموز رياضية تقوم على معادلات واضحة . ولم يكن للقانون الجديد الا ان ينضاف الى مجموعات القوانين الاخرى فيزيدها وضوحاً ويتابع حركتها ، او أنه قد يعدل فيها او يحذف منها ما لا ينسجم مع التصور العام الجديد للكون . أي ان التقدم كان خاصاً بالموضوع ، كان شيئاً يتعلق ، بالدرجة الاولى ، بمنطق التقدم العلمي الذي لا يهتم الا بتحقيق اهدافه الخاصة . ولكن أزمة الفيزياء الحديثة – التي سنتعرض لها فيما بعد – نقلت الحوار من مستوى الموضوع الى مستوى الموضوع والذات معاً .

لقد عزلت الذات مدة طويلة عن الموضوع العلمي في سبيل حياد افضل يحتاجه البحث عن الحقيقة . وكانت الفرضية عبارة عن حدس كلي بأجزاء التجربة ، كان مصدرها التجربة . والبرهان تجربة أخرى . والعقل المدرك فاعلية متوسطة بين تجربتين . واما عندما اصبح من المستحيل ضبط مقاييس التجربة والتنبؤ بنتائجها الدقيقة حسب مفهوم الحتمية الشائع في المختبرات ، فقد وجد الانسان نفسه امام احراج لا مفر منه ، انه لا بد له من ان يتدخل في شروط التجربة . انه هو نفسه شرط اساسي لها . وعقله هذا الذي اكتفى حتى الآن بأن يكون محرضاً وكاشفاً صار هو نفسه نوعاً من المعرفة . معنى هذا ان عنصراً كيفياً ثالثا انضاف الى البعدين العتيدين اللذين اكتفى بهما العلم حتى الآن ضمن مجاله الطبيعي في الامتداد .

وفي هذا الحوار بين البعدين الامتـــداديين والبعد الثالث الانساني ، وجـــد الديالكتيك مجالا واقعيا رحباً له . كان من آثاره حذف المبـــالغة من الثقة بعنصر التجربة ثقة مطلقة ، على انها العنصر الوحيد في البحث العلمي . . واصبحت التجربة مخبراً وانساناً معاً .

لم يعد هنـــاك حوار موضوع مع نفسه ، والانسان تلقـــاءه مجرد متفرج دهش مأخوذ .

ويبدو لنا مما تقدم ان التجربة الفلسفية خلال نظرية المعرفة قد تأرجحت بين قطبين أساسيين . أحدهما ينزع الى تأكيد الذات ونفي الموضوع ، وهذا ما دعي بالنزعة المثالية . والثاني يعمل على العكس ، فيثبت من قيمة الموضوع ويجعل من الذات رديفا له . وهذا ما عرف بالنزعة التجريبية . ولقد اتخذت كل من النزعتين اشكالا مختلفة عبر عصور الفكر الانساني . وتأرجحت كذلك نزعات متوسطة بين الطرفين . ولكن لا بد لكل نزعة متوسطة من ان تميل الى المثالية او التجريبية، كما ان تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة يطلعنا على اتجاهات حاولت ان تتجـــاوز هذين النقيضين معا الى موضوعات جديدة كالمذهب الحيوي مثلا ، والذرائعي ، والمذهب الفينومنولوجي والوجودي .

واما النزعة التجريبية : فهي تنظر الى العقل الانساني وكأنه لوحة سوداء ، لا تتمتع بأية فعالية فطرية ، ولكن كل مهمتها انها تتقبل انعكاسات العالم عليها عن طريق الحواس . وتكتسب منـــه مقومات الفهم (قوانين العقل : الهـــوية والسببية) ومضمون المعرفة معا . وهي تنظر الى التجربة على انها المصدر الحقيقي والوحيد لكل معرفة لنا عن ذاتنا وعن العالم كذلك . ولكننا لا نجد الفلاسفة التجريبيين متفقين على فهم التجربة ، ولا على تحديدها بصورة نهائية . ولذلك نستطيع ان نقول مـــع (ألكييه)[1] ان تاريخ المذاهب التجريبية ، هو تاريخ نزعات نحو التجريبية ، وليست هي التجريبية في حد ذاتها . ومعنى قوله ذاك ،

---

(١) L'expérience . p . 24

هو ان حقيقة التجربة الخالصة ، ستظل ممتنعة على التحديد ، ما دام الانسان أو الذات ، هي الموكول اليها أمر كشف هذه التجربة وتبيان معطياتها . فهي لن تكون إذن إلا تجربة **بالنسبة** للذات . سيما وأن التجريبيين يدعون ان التجربة تقدم للذات المعطيات ، وشروطها معاً . ولكن هــذه الشروط سوف تتكاثر وتتعدد الى ما لا نهـاية ، دون ان يشعر الفيلسوف التجريبي بالحاجة الى ردها للوحدة المنشودة في كل تفكير مذهبي ، كما حدث بالنسبة لوليم جيمس ، الذي تعددت عنده أسس المعرفة بحسب تعدد المعطيات . فالتجريبيون ينشدون البحث عن الاحساس الاول الخالص ، الذي لا تشوبه أية فعالية من قبل الوظائف النفسية العليا لدى الانسان كالادراك والتخيل والذاكرة . ومعنى هذا فان الذات تتحدد عندهم ضمن إحساسها الحاضر ، هذا الاحساس المرتبط باطاري (الآن) و (هنا) ، كما يقول هيجل . كما هي حال الطفل المجرد من فعاليات عقلية عليا . ولكن هل يمكن رد الانسان الراشد الى الطفل ، حتى نتفق مع التجريبية ، وكيف نستطيـع ان نفسر عندئذ عمل الذاكرة والتفكير المستقل عن التجربة الآنية . فالانسان يتحول الى الموضوع الوحيد الذي يدركه الآن مباشرة . فكيف اذن نستطيع أن نشتق من هذا العدم مكاناً وزماناً ، ومبدءاً للتمييز . وهي شروط استمرار الذات من جهة ، وشروط المعرفة الموضوعية من جهة أخرى . ولكن التجريبية ترفض ان تتعين ضمن حدود النزعة الحسية الساذجة . فهي تنزع الى الكشف في المعطيات الحسية ، عما هو أعمق من مجرد الاحساس المفرد بموضوع مفرد . فهي تنشىء مفهوم الديمومة والاستمرار والذاتية . وهي كلها صفات تتعلق بالذات المدركة . معنى هــذا ان التجريبية تريد ان تربط أسس الذاتية بالمعطيات الحسية ذاتها .

فمثلاً نجد ان مبدأ السببية ، الذي يقول ان لكل شيء سبباً ، وهو أحـد مقومات العقل الفطرية عند العقليين والمثاليين ، نجد ان (دافيد هيوم) يرجعه الى أثر العادة ، فلا العقل ولا التجربة ، كل لوحده ، بقادر على انشاء هذا المبدأ ، إلا أن تتابع الاشياء من جهة في الواقع الخارجي ، يجعلها ترتبط بعلاقة ،تتثبت

تدريجياً بحكم العادة،لدى الوعي . ومن جهة أخرى فان هيوم يفسر مبدأ الهوية ، أنه نتيجة التجربـــة الحسية التي تكرر لي ثبات شيء من الاشياء على صفاته الأساسية خلال مختلف الظروف ، فأجرد من تتابع الاحداث مبدأ للسببية ، كما أجرد من ثبات صفات الشيء مبدأ للهوية . وهكذا فليس لدى التجريبيين ثمـــة مبادىء فطرية ، سابقة على الاحساس بالآشياء الخارجية وأن هذه المبادىء هي نفسها نتيجة للتجربة الحسية . وان كنا نعتمد عليها في فهم هذه التجربة .

وكذلك فان هيوم يشرح لنا منشأ فكرة الزمان والمكان بالاستناد الى التجربة ذاتها . فالمكان غير منفصل عن إدراك الشيء الذي يشغل حيزاً من المكان . فمن هذه الأمكنة الحسية أستطيع ان أتصور مكاناً ممتداً الى ما لا نهاية ، ثم أعود فأنظم وجود الاشياء من خلاله . وكذلك فان الزمان ناتج عن إحساسي بديمومة حادث أو شيء من الاشياء ، مما يتيح لي فيما بعد ان اتصور زمـــاناً لامتناهياً وهكذا . . .

ان التجريبيين لا يقولون ان معرفتنا بالعالم الخارجي تتعلق بتجربتنا عن أشيائه وحوادثه وحسب ، عن طريق حواسنا . بل ان العلاقات بين هذه الاشياء هي ايضاً نتيجة لهذه التجربة . وهم بذلك يودون ان ينفوا عن العقل أية امكانية متعالية عن التجربة . ويجعلوا منه تابعاً حقيقياً للتجربة ومعطياتها . وهم بالتالي لا يتساءلون عن مقياس متعال للحقيقة ، فالحقيقة عندهم هي تطابـــق الانطباع الذهني عن الشيء أو صورته العقلية مع حقيقته في العالم الخارجي . حتى أن وليم جيمس لا يخشى ان يقول ان مقياس كل حقيقة هو في مدى النفع الذي تقدمه للانسان .

ولكن اذا ما اعترض على التجريبيين بأن المعرفة لا تتحقق إلا اذا أرجعت الى بنية أكثر تماسكاً ووحدة من فوضى الاحساسات وتكثرها ، فانهم يلجؤون الى توسيع حقل مبادئها ، فيضاف الى زمرة الانطباعات الحسية ، الادراك المباشر للاشكال . وكانت هذه الاشكال التي تنتظم الاشياء من خلالها ترجع عند هيوم

الى قالبي الزمان والمكان . ولها تفسيرهما التجريبي كما رأينا . وأما عند اصحاب مذهب الجشتالت (الصورة) النفسي ، فانهم جعلوا الاشياء تنتظم ضمن بنى وأشكال ترجع الى وجودها الحسي . فالأشياء لا تأتي الى الذهن مفرقة مبعثرة ، وانما يضمها شكل لا يفصل عن أجزائه ، وليس هو بصورة مسقطة من قبل العقل على الاشياء ليبسر فهمها . ان كراهة التجريبيين للمذاهب الفلسفية تجعلهم يضطرون الى انشاء مذهب معاكس ، سوف يعتمد على العقل الذي حاولوا ان ينفوه ، ويبددوا وحدته . فان إدراك الاشياء وعلاقاتها المتغيرة لا شك تتطلب وجود عقل له فعاليته ووحدته . وهو شيء لا يمكن للتجربة ان تفسره . كما ان فكرة الانطباعات التي تأخذها الذات عن الاشياء ، تتطلب وجود ذات مستقلة موحدة ، لا يمكن للتجربة المتغيرة ان تقدم اطارها الثابت .

المثالية والتجربة :

ان الذات التي تتحاشاها النزعات التجريبية ، تتبناها المثالية ، وتجدها مبدأ كافياً كاملاً ، بحيث ان كل وجود سيرد اليه . وتصبح التجربة التي كانت مبدأ تعليل عند التجريبيين ، عقبةً ومانعاً ، أمام محاولة الذات لاجتياز الوجود بكامله وارجاعه الى جوهرها الخاص . وعلى هذا ينبغي حذف التجربة ، باعتبارها مبدءاً مغايراً لوجود الذات . وهي لا قيمة لها إلا كحامل موقت لتركيب عقلي أو لمعرفة لم يعقلها الفكر بعد ، كما يقول (هاملان) . وكأن التجربة الآن أصبحت من صنع الفكر ، وهي المجال الذي يدرك فيه انتاجه الخاص ، بدلاً من ان يخضع الفكر له ، كما ظن التجريبيون .

وهنا نجد كذلك نزوعاً نحو المثالية بدلاً من المثالية ذاتها ، كما هو بالنسبة للتجريبية . ولقد ادعى بريكلي (وهو مؤسس المثالية في انكلترا) أن تجربة الوعي تطلعنا على أنه ليس ثمة حقيقة للمادة الخارجية . وذلك لأن الوعي هو دائماً تلقاء حالاته الخاصة . أي أن ما يدركه من المادة الخارجية هو صفات يخلعها الوعي من ذاته على الاشياء . وبالتالي فان وجود عالم خارجي مستقل عن ادراكنا له شيء متناقض . اذ أن هذا العالم الخارجي ينبغي أن يكون مدركاً من قبل الفكر ،

وبالتالي فهو جملة معان ذهنية لا تملك وجوداً مستقلا عن الفكر ، وان يكون غير مدرك لأن له وجوداً خارجياً عن الفكر . فكيف يمكن للعقل أن يثبت العالم الخارجي وينفيه في ذات الوقت . فان اثباته يعني تحويله الى مدركات عقلية ، وبالتالي نفي وجوده الخارجي . وعندما ينتفي ادراكه ، فهذا معناه نفي لوجوده أيضاً . فاما أن يكون العالم الخارجي من تصور الذات او لا يكون شيئاً ولكن المثالية ما لبثت أن انتقلت الى المانيا وهناك حاولت ان تتخذ لها نقطة ابتداء من (كانت) وانطلقت من هذه الحقيقة التي ألح عليها (كانت) وهي أن كل ما نعتبره من معطيات العالم الحسي ليس سوى ثمرة لفعاليتنا الذهنية وأما الشيء في ذاته فهو ممتنع على المعرفة . ولقد حاولت المثالية أن ترجع الوحدة الى هذا الانفصال الذي أحدثه كانت بين الظاهرة والشيء في ذاته ، وذلك حسب المناقشة الآتية : فاذا كنا لا نعرف امراً عن الشيء في ذاته فلا معنى اذن لوجوده ، فكل ما هو موضوع معرفة من قبل الذات، انما هو موجود ، والعكس صحيح كما هو وارد في العبارة الشهيرة عن هيغل (كل ما هو معقول هو واقعي وكل ما هو واقعي معقول) بمعنى ان المعرفة هي التي تحدد الوجود وليس العكس، فالمثالية بعد كانت حاولت اذن ان تعوض عن الشيء في ذاته بادعاء ان الذات تستطيع ان تنشيء الواقع انشاء جديداً من حيث هو جملة من المعقولات ولهذا فان (فيخته) يفترض ان الذات هي التي تضع العالم ، أو هي التي تضع اللاانا ، أي أن كل تبرير لوجود الموضوع الخارجي عن الذات (اللا انا) مرتبط بفعالية الانا ذاتها ، فالتناقض الواقع بين الذات والموضوع ليس هو سوى عملية ذهنية داخلية تتبع الذات وحدها .

وهكذا فان فيخته قد خطا الخطوة الاولى وتبعه في الخطوة الثانية كل من هيغل وهاملان فلقد اختفى عند فيخته اعتبار ان التجربة هي مجرد قابلية انفعالية لفهم المعطيات الحسية وبذلك تختفي الثنائية الكانتية بين الحساسية وقوة الفهم ، وثنائية اللاأنا المدركة والانا من حيث هي الشخص الاخلاقي فالذات هي كل قائم بذاته ، وحريتها مطلقة ، وهي لا تكاد تصطدم بشيء يغاير ذاتها ، اذ أنها هي التي تبعث على وجود اللا أنا وذلك بفضل تعارض تخلقه داخل نفسها في سبيل ان

تتضح لذاتها مفاهيمها . وبذلك فان المثالية تكون عند فيخته ، هي ذلك النزوع نحو حذف جميع العناصر الغريبة على الذات التي هي فكر خالص ، فتنفي بذلك كل حقيقة خارجية عن الفكر .

وجاء هيغل لكي يجعل هذا التعارض بين الانا واللا أنا يتحول الى منطق جدلي كامل، فيه يبدأ الفكر من اكثر مفاهيمه تجريداً وعمومية ، كمفهوم الوجود والعدم يتطور منه بواسطة الديالكتيك الى أن يضع جميع امكانياته تدريجياً في حال من التحقق التاريخي ، سواء خلال الطبيعة بحدودها المادية المتناقضة (كمفهوم الكم والثقل)أو ، خلال منجزات الانسانية في حضاراتها المختلفة ، كل ذلك ضمن حركة جدلية متعارضة يخلقها الفكر بين حدوده الذاتية لكي يتضح لنفسه تدريجياً، ويغني اكثر حدوده هذه بمحتويات مشخصة تتجلى أخيراً في فهم علمي للطبيعة وفي انشاء متكامل لمختلف الفعاليات الانسانية ضمن الحضارة ، التي تبرز ذرواتها في هذه المجالات الرئيسية ، وهي الفن والفلسفة والدين . فكان الفكر عند هيغل الذي ابتدأ من أبسط حدوده تجريداً وفقراً بالمضمون قد لاقى نفسه ثانية في نهاية التاريخ مع منجزاته ، كالفن والفلسفة والدين، وقد أصبح له وجود مشخص واقعي .

وهكذا نلاحظ ان الفكر المطلق عند هيغل لا يمكنه ان يخرج عن ذاته أبداً فالطبيعة باعتبارها جملة من القوانين ، والانسانية باعتبارها حضارة تتشكل ضمن دولة سياسية وتحوي على فعاليات رئيسية كالفن والفلسفة والدين ، ما هي في النهاية الا تحققات مرحلية لامكانيات هذا الفكر الذي غامر مغامرة الديالكتيك الكبرى، فظن أنه يبدد نفسه في تحققات مغايرة له ، بينما هو قد اغنى نفسه بهذه التحققات وتحول من معنى مجرد الى حقيقة شاملة ، تجمع كل المتناقضات وتحلها في الوقت ذاته ، وتوضح وحدة العقل والوجود ضمن أعلى تركيب غني بالفكر والحس معاً، ولكن مع ذلك من زاوية عقلية مطلقة .

وأما هاملان فهو لا يستطيع أن ينطلق الى تحليل العالم الخارجي الا ضمن حركة تركيب قبلية يقوم بها العقل ، بشكل سابق على مبادهة الشيء الحسي للفكر

بمعنى أنه يظل يعتبر أن نزعة العقل نحو الفهم هي الاساس ، وأن الشيء الذي هو موضوع لهذا الفهم ليس سوى مرحلة لتشخص الفهم ، أي لاعطائه كياناً مباشراً.

وخلاصة القول ان هدف المثالية هي اقامة اتحاد صميمي بين ما هو عقلي وما هو واقعي ولكن هذا الاتحاد على حساب الواقع الحسي دائماً وان الاتحاد ينقلب الى عملية استنفاد العقل لمادية التجربة وتحريره لها من قوامها الحسي ، والحاقهـا بالتالي بهذه الفعالية الجبارة للعقل التي تنزع الى الغاء الشيء المحسوس في سبيل معناه ونفي الواقع المشخص في سبيل جعله لحظة عابرة في عملية الفهم الكلية .

وجــد الفكر الانساني خـلال القرن المـاضي ، نفسه منقسماً الى شقين متناقضين ، وقــد عملت تجربة الفلسفة على فصلهما الى اقصى النقيضين : الفكر والوجود ، الذات والموضوع ، عالم المعنى ، وعالم الحس المباشر . ولكن المعطيات الثورية التي قدمها علم الحياة على يد كل من (داروين) و (لامارك) قد قلبت اتجاه التفكير الانساني ، ليس في مستوياته الفلسفية وحسب ، ولكن في تحققاته العملية والعلمية . فلقد استطاع علم الحيـاة ان يثبت نظرية تطور الانواع بدل نفيها . وبعد أن كان الانسان يعتقد بنفسه أنه أرقى المخلوقات ، وان شكله الفيزيولوجي وعقله المبدع ، هما صفتان لنموذج ثابت خلقه الله على مثاله ، اصبح مجرد تركيب حيوي متطور عن أنواع اكثر بدائية. وهو تركيب، عملت الصدف، وظروف البيئة ، وامكانيات التفاعل ، على تكوينه . وبالتـالي فهو لا يمتلك اي جوهر عال على قاعدته الحيوية . وأن صورته الحاضرة ، ما هي إلا مرحلة عابرة في تطور لن يتناهى .

وتلقاء مثل هذه المعطيات لن تستطيع الفلسفات السكونية والمثالية والعقليـة التقليدية أن تثبت أكثر . فما ان اتضحت مفاهيم الثورة الجديدة ، حتى نجـد آثارها ، وأصداءها ، تتردد أولاً في مجالات علوم الاجتماع والتاريخ والاخلاق . فلقد قدم لنا (سبنسر) تفسيراً جديداً لتكون الجماعة الانسانية ، وتطور أخلاقها على أساس ان منظومة القيم الاخلاقية والعلائق الاجتماعية المعقدة الحاضرة ، ليس

لها أي أصل فطري أو ميتافيزيقي في طبيعة الانسان . وان هذه المنظومــة ليست سوى وسيلة لاقامة التوازن في ظرف زماني وتاريخي معين ، بين حاجات الافراد ومصالحهم .

ولهذا فليس لأية قيمة اخلاقيــة ارتباط ما بوجود اعلى ، اذ أن هذه القيم المتغيرة المتبدلة ، لن تدل على وجود مطلق ، تستمد منه قدسيتها .

وتعدت أصداء الكشوف الحيوية ، من هذه العلوم الى نطاق الفلسفة ، فنجد (جان ماري غويو) في فرنسا ، و (فردريك نيتشه) في ألمانيــا ، و (هنري برغسون) فيما بعــد ، في فرنسا ، قد أسسوا اتجاهاً جديداً في الفلسفــة دعي بالمذهب الحيوي .

وهنا تدخل التجربة الفلسفية مرحلة حاسمة من نموها ، ومن اقترابهــا من الانسان الحي الموجود ، وابتعادها عن المفارقات الميتافيزيقية . والمذهب الحيوي يستبدل المطلق النظري، العقلي أو اللاهوتي ، أو المثالي ، بمطلق جديد . اكثر ملأً ، وأشد واقعية وخصباً ، انه الحياة . فنرى أن (غويو) يثور ثورة فنيــة أو شاعرية الى حد ما ، على عالم التزمت والسكون في عبودية الاخلاق القديمة . ان غويو يجد ان الانسان هو قبل كل شيء ينبوع من القدرات . وأن الفعــل ، هو ماهيته الحقيقية . وهو لا يستطيع الا ان يفعل . إلا ان كل فعــل له ، يطمح أن يكون دفقة من الابداع والثورة . ولذلك ينبغي الغاء القيم الخارجية الجامدة . فلا شيء يمكن ان يحد من امكانية الينبوع فيما اذا تفجر .

ان القيم التقليدية قوالب جامدة ، تريد ان تصب الانسان حسب مقاييسها ، بينما الحياة ، تتمرد على كل مقياس سابق على وجودها . ان كل فعــل ، وهو في الاصل دفق من الحياة ، هو الذي يحفر مجراه ، وهو الذي يتجاوزه ، وقد شاءت له طاقته ذلك[1] . فالحياة اذن ، لا يمكن ان تخضع لأي مخلوق كونته هي في لحظة من لحظات وجودها العقيم الفقير ، كالعقل او الوجدان بالمعنى الكلاسيــكي . ان

---

١ ـ انظر (الاخلاق بلا الزام ولا جزاء) .

الحياة هي التي تحدد مبادىء العقل ، لأنها لا بد ان تتحول الى افعـــال ، بل ان الاصل فيها هو انها فعل وافق الحياة في ظرف من الظروف ، وكذلك فان القيم لا تملك أية قوة قسرية خارجية. فعلينا اذن ان ننهي عهد اخلاق الرعب، اخلاق المقايضة على جزاء او ثواب . فليست الجماعة ، ولا المطلق الغيبي ، من له الحق ان يكون وصياً على اخلاقي او افعالي . فما اخـــلاقي الا فيض حيويتي ، وهي صور تعبيري عن ذاتي الخالقة . انها تنبع من ذاتي ، ولا تفرض علي من خارج باسم أية سلطة كانت . ولهذا فان مسؤوليتي الانسانية اصبح مقياسهـــا ، مدى الخلق والثورة الذي يترتب على فعلي في ميدان الحياة الانسانية الفردية والجماعية .

واما (نيتشه) فلقد كانت تجربته الفلسفية اعمق ثورية واشمل . فقد أقلقه ألا يكون للانسان اية قيمة جوهرية ، او ماهية ثابتة ، ووراءه حقاً ألا تفي جميـــع الفلسفات الوثوقية السابقة ، بنزوعه نحو الحقيقة. فالانسان ليس مبدأ ثابتاً. وليس هو بظل لحقيقة اشمل منه . وليس هو بكائن يكفر عن خطيئة لا يدري كنهها . انما هو في الاصل جملة غرائز حيوانية ، تتطور نحو ألوهيـــة أرضية . والأصل الحيواني ، هو البديل الحقيقي لفكرة كل (طبيعة انسانية) ثابتة . ولكن الحيوان الانساني ، مختلف عن غيره من الحيوانات ، باعتبار ان الحيوان محدود بنموذجه الخاص . واما الانسان فانه حيوان طافح بالامكانيات التي تسمح له ان يبدع ذاته كما يشاء .. انه شبيه بالاله ديونزيوس ، فهو يقدس الطفرة والنزوة على التعقل والتأمل ، وهو يتبع منطق النشوة ، وليس منطق التجريد والابتعاد عن الحساسية. فلم يعد السؤال بالنسبة لنيتشه كيف نعرف ؟ ولكنه السؤال الاشكالي الجديـــد : كيف نحيا؟ولقد نظر نيتشه الى الانسان الحالي فوجده مجرداً عن كرامته، ضائعاً تحت ثقل من القيود والاوهام التي اخترعها هو ذاته، وأصبح عابداً وعبداً لها. واذا كان ثمة بعض الصفات الجزئية التي توجد لبعض الناس ، تشير أو ترمز الى الانسان الكلي الذي يطمح اليه نيتشه ، فليس ذلك سوى عرض وصدفة . لنستمع اليه يقول : « دائماً ذات الامور : أجزاء وأعضاء ، وصدف عارضة ، ولكن ليس الانسان أبداً » . وهذا ما دفعه الى أعنف مواقف الاحتقار تلقاء انسان العصر

الذي فقد إحساسه ونزوعه نحو تجاوز ذاته . ان نيتشه لا يستطيع ان يقول لنا من هو الانسان الحقيقي ، ولكن تعريفه الحقيقي له هو في نفي الانسان الحالي ، هو في حركية هذا الانسان ونزوعه نحو تخطي ذاتـــه ، نحو العلو على واقعه الفاسد الراهن . في هذه الحركية وحدها ، يمكن ان نكتشف طبيعة الانسان . وهو اذن طبيعة غير نهائية ، وبالتالي ليس لها ماهية واحدة معينة ، انها دائماً نحو ان تتخطى كل ما يتحقق منها .

ولذلك فان نيتشه قد صب جام حقده على جميع وسائل تزييف هذا الانسان . ولم تكن هناك سوى الاخلاق الدينية كما سادت في المجتمع البورجوازي الاوروبي في الربع الاخير من القرن الماضي .

ولكن نقد نيتشه للاخلاق ، لم يكن باسم القيمة الاخلاقية وحدها . بل كان ينطلق من موقف ميتافيزيقي ، جعل فيه الانسان يتحرر من أية تبعية لأي مبدأ متعال على وجوده . وهو بالتالي حرر الانسان من مفهومه ذاته ، الشائع عنه في الفلسفات الاطلاقية . فالوجود الحقيقي عند نيتشه هو الوجود الحي . وبالتالي لا مجال لتصور موجود أعلى ، غير حي ، خارج العالم . وكل وجود حيّ انمـــا يتصف بأنه يملك ارادة خلق حياته بنفسه ، لأنه قادر دائماً على نفيها .

فالموقف الميتافيزيقي الذي ينطلق منه نيتشه دائماً هو النفي المطلق لكل ما هو ثابت . انه ينفي وجود ذات مطلقة ، تتصف بأنها عقل محض كما هو الامر عند المثاليين . اذ أن العقل وظيفة فردية تابعة لكائن حي يعي أنه ينبغي ان يحقق مصيره الكلي كموجود مليء ، وليس كسقراط (ذلك الشيخ الذي بشر بالحكمة الكونية) على حد تعبير نيتشه . ولكن نيتشه يدرك ان مأساة الانسان كلها ، أنه يتطور نحو الوعي والعقل ، وانه بالتالي يتجاوز أسسه الغريزية التي تكمن فيها كل عظمته ، ولهذا اعتبر نيتشه الانسان مظهراً مرضياً للحياة « لقد أدت معركة الانسان مع الحيوانات ، فيما أدت اليه ، الى تطور مرضي خطير » . وليس هذا التطور سوى التعقل ، وفقدان ارادة الحياة « هناك شيء ناقص في الاساس من

الانسان .. ان للارض أديمها الخاص ، وان لهذا الأديم امراضه ، وأحد هذه الأمراض يدعى الانسان » .

ولكن نيتشه يعتبر ان الانسان مرض بحسب وجهة نظر اخرى .. اذ ان الانسان غير معين حسب نموذج واحد كالحيوان . كما ان هذا اللاتعين هو مصدر قيمة كبرى للانسان . وعندئذ سيكون وعيه تجربـــة مأساوية شاقة ، لأن على الانسان ان يرتبط أعمق فأعمق بأصوله الحيوية . هذا من جهة ، وعليه كذلك ان يعي أنه ليس له نموذج محدد ، من جهة ثانية ، فهو يريد ان يكون ولكنه لا يدري ماذا يكون وكيف يكون .. كل ما هنالك انه حركة رفض دائمـــة ، لكل ما يحـــدده ، ويقسره على اتخـــاذ قالب دون آخر ، في تفكيره أو سلوكه . وكان نيتشه يرى في الانسان انه صورة مشوهة عن الحيوان الاصلي ، وان عوامل التشويه التي لحقت به،انما منشؤها الاول هو الاخلاق . ولولا هذهالاخلاق لتطور الحيوان الانساني نحو كائن حر مخيف ، فهو سيحطم من حوله الحتمية الكونية ، كما أنه سوف يصبح الصانع الابدي للمعجزات انه الحيوان الاعلى ، وشبيه الاله. وهكذا فان حقيقة الحيوان الانساني هذا أنه قدرة على الخلق . وأن الخلق شيء معاكس لحركة الفكر . فبينما يتجه الخلق الى التركيب وابداع الاشياء الجديدة ، الصور الرائعة للحياة ، المواقف البطولية ، فان الفكر يقوم بحركة معاكسة ، انه يريد أن يحلل ويفهم ، وينصح أخيراً بالموقف البارد ، وبأنصـــاف الحـــلول ، وبالفضائل الشائعة ، فضائل الجبناء ، ويسفّه قوة الاقوياء ، صانعـــي التاريـــخ الحقيقي للوجود البشري .

فانعزال الانسان عن الاله ، عند نيتشه ، ليس مصدر افكار له ، ولكنه دفـع له نحو مواجهة حقيقته . ان حقيقته تكمن في اصله الحيواني . هذا الاصل الذي أصبح بالنسبة لنيتشه ، مصدر فخر واعتزاز . ولكن هـــذا الحيوان الانساني ، قابل للتغيير . وعوامل التغيير لن تكون خارجية عن ارادته . انه هو من يغير في وجوده ، وفي صورة هذا الوجود . ولذلك فهو لا يستطيع أن يحترم نموذجـــه الحالي . وان كل احترام حقيقي له انما يتوجه الى نموذجه الاعلى ، الذي عليه ان

يحققه . فأشد ما يعجب الانسان به هو نموذجه الاعلى الكامن في ذاته . وان هذا النموذج لسوف يتحول الى سيد على صاحبه ، وما عليه هو الا أن يخضع له ، وبالتالي يقلد نفسه . ولكن هذا النموذج كثيراً ما تنسجه لنا أضاليلنا المختلفة . فالكلمات الكبيرة التي ترددها اللغة ، قد تصبح ذات سيطرة على خيالنا، حتى انها تنسج لنا نموذجاً نوهم أنفسنا باننا حققناه فعلا ، مثل كلمة القديس والبطل والشاعر والعظيم الخ .. كما أن أحكامنا على أنفسنا ،كثيراً ما تتحول الى مصدر قيمة وهمية لنا . وكذلك احكام الناس علينا ، فانها قد تصبح باعثاً على تحقيق هذا الحكم عمليا في حياتنا .

ان نيتشه يجعل من الاصل الحيواني للانسان حقيقة (ميتافيزيقية) غريبة عما تفهمه عادة من معنى الحيوان ، وهذا الاصل يرجع الى جملة من الغرائز التي يرفض نيتشه ان يعرفه لنا (لأن الانسان لا يدرك الا قليلا عن الغرائز التي تحركه . وهو لا يعرف منها الا أضخمها . ويظل يجهل عددها وقوتها وتأثيرها وقوانين تطورها)، وان هذه الغرائز تتحقق عندما تجد فرصة لها غير أنها عندما تصطدم بعقبات فانها تغير معنى الانسان نفسه (فالغرائز التي لا تستطيع ان ترتوي في الخارج فانها تتحول نحو الداخل ، وبهذه الطريقة ينشأ في الانسان ما كنا دعوناه بالروح فيما بعد ، وهذا ما يجعل الروح داخل الانسان تتكون حسب كل اتجاه دون ان تحدد لها مظهراً معيناً وقد يمكن ان يسبب الضغط على الغرائز نوعاً من التصعيد الوجودي (وليس التصعيد النفسي كما أتى به فرويد) . ان هذا التصعيد هدفه أن يقرب الانسان من الله . ولكن من جهة ثانية فان احباط هذه النزعة نحو تأليه الذات قد يؤدي الى أساليب من الزيف يخدع الانسان فيها نفسه ، كالاحلام والآمال الخيالية . ومع هذا فان التصعيد برأي نيتشه ما هو الا تغلب حقيقي على الاهواء وذلك في سبيل الوصول الى ارادة الانسان الاعلى الحقيقي ، الذي هو خلق روحي خالص مجرد عن أي هوى أو حلم ذاتي.

وليس هذا الصراع النفسي بين ان يكون الانسان اسير اهوائه الآنية وبين ان يستجيب لنداء الانسان الاعلى فيه سوى مرحلة آنية ، تؤدي به الى الاتحاد مع

مصيره الميتافيزيقي الجديد ، الذي كشفه نيتشه ، وهو ان يكون الانسان الحالي تمهيداً للانسان الاعلى . فان لم يستطع الانسان الحالي ان يحقق الوهيته الارضية . فليكن على الاقل جسراً يؤدي اليه .

لقد كانت تجربة نيتشه في الدرجة الاولى تجربة سلبية . كان عليه أن يهدم أوهام النزعات الوثوقية والاطلاقية السابقة . ان ينادي بالفردي ، ضد الشمولي ، وبالأرضي ضد السماوي. وبالدموي ضد القدسي . كان يريد ان يرجع الى الانسان مصيره الخاص . وان يضع يده ثانية والى الأبد على مفتاح حريته .

وبذلك فلقد مهد نيتشه في الحق الى انقلاب أساسي في طريقة البحث الفلسفي وفي فهم الانسان . فلقد عاد السؤال الخالد الى صيغته الاصلية : كيف أحيا؟ بدلا من : ماذا أعرف ؟

وهكذا فلسوف نجد الفلسفات المعاصرة قد هجرت نهائياً فكرة البحث عن الحقيقة المطلقة ، كما جعلت المنطق واساليبه خاضعاً لعمق التجربة الحياتية لدى الفيلسوف . واصبح هم الفيلسوف ان يصف تجربته ، كما يفعل فنان عال ، يستعمل الافكار بدل الاحساسات وموادها المختلفة . وصار من الممكن التحدث عن تجربة الفيلسوف . بعد ان كان الفيلسوف ينكر ان تكون له تجربة شخصية ما ؛ لأن ذلك قد ينقص من موضوعية الحقائق التي يدلي بها . فنرى مثلا كيركيجارد يعلن ان فلسفته ليست الا هي ذاته ، في الوقت الذي كان هيجل يتحدث باسم الروح المطلقة ، وباسم جدل التاريخ الكلي .

وجاء برغسون ليتابع فلسفة الحياة هذه ، فيفترض ان اصل الوجود كله ينحل الى نوع من الدفع الحيوي المنبث في جميع مظاهر هذا الوجود . وان الدفع الحيوي هو في صراع دائم مع المادة الخام . وقد يصطدم بها ، فتعرقل تطوره ، او يستطيع السيطرة على جزء منها ، فيفقده كثافته ، ويدب فيه ليونة تساعد الدفعة الحيوية على ابتكار مخلوقات ، متفاوتة القدرة على العيش ، حسب ما تمتلك من غرائز . ولكن أعلى مراحل هذا التطور الخالق ، لا بد ان يصل الى

ذكاء الانسان . وعندئذ تنقلب الحياة لدى الانسان ، من مجرد الآلية الى الابداع ومن المحافظة الى التجدد ، ومن الارتباط بحتمية البيئة الطبيعية ، الى العلو فوقها ، والتحرر من مكانيتها . وهكذا يفوز الانسان بنوع من الوجود الخاص ، يدعوه برغسون بالديمومة ، وهي هذا التحرر اولا من الوجود المكاني . والشعور بوحدة داخلية واستقلال عن مؤثرات آلية خارجية .وحدة كالتيار تصل خبرات الماضي بوعي الحاضر ، وتمهد الى خلق أجواء وحالات ذاتية مبدعة جديدة في المستقبل (انظر : كتاب التطور الخالق) . والواقع بقدر ما يتحرر الانسان من عــاداته الآلية ، بقدر ما يستطيع ان يواجه فعالية الذاكرة الحقيقية التي تطلعه على وحدة حياته الداخلية ، وخصبها ، والانسان يتردد وجوده بين ذاكرة الصورة التي لها ديمومتها الروحية الخالصة ، والتي لا تكاد تشغل شيئاً من الزمان الرياضي ، وبين ذاكرة الفعل او العادة ، والتي تبرز من خلال استجابات لها طابع العادة والآلية، والتي ليس لها الا ان تكرر خبرة ماضية ، دون ان تبدع شيئاً جديداً ، يضاف الى شخصية الانسان ، ويغنيها من الداخل[١] . فالى الذكاء ، كما يعرفه برغسون يرجع الفضل الى ان الانسان قادر على الاستعلاء فوق قاعدته الغريزية ، ومباشرة فعل الخلق العفوي ، كما لو كان فنانا حقيقيا . (فالذكاء هو الشعور بأننا مبدعون لاتجاهاتنا ، لقراراتنا ، لافعالنا ، وذلك بشكل مستقل عن عاداتنا ، وطباعنا ، وأنفسنا .) وان للانسان ان يستعمل وجوده الخام ، هــذا الذي تعاونت على انشائه عوامل الوراثة والظروف ، كأنه مادةاولية يصنع منهاصورة فريدةأصيلة ، كصورة التمثال الذي يعطيه الفنان لمادة الصلصال[٢]. وهــذا الخلق ينبغي أن يظل نقياً عفوياً ، لا حاجــة لصاحبه أن يبرره بالتحليل . فذلك من عمــل الفيلسوف وليس من عمل الفنان .

فالفنان يحيا ايحاءاته الخاصة ، ويقدم انتاجاته ، وليس عليه الا مسؤولية هذا الخلق العفوي . فكأن الانسان اذن بالنسبة لبرغسون ، لا بد ان يكتسب حريتــه

---

(١) Matière et mémoire par Bergson. p. 82-29

(١) La pensée et le mouvant. pp. 102-108

عندما يتحول الى خالق ، أي عندما ينتصر على مقاومة المادة في ذاته ، ويحطم من قسوتها امام نزاء ذكائه ، وخصب ديمومته المبدعة .

ان التجربة الحيوية اعتبـــاراً من (غويو) الى (نيتشه) الى (برغسون) ، حاولت أن تخفي جميع حدود المشكلة الميتافيزيقية التقليدية ، وأن تطمس أطرافها وأن تغرق البحث الفلسفي الخالص بالايحاءات الفنية المختلفة . فكان غويو شاعراً يدعو الى نموذج فذ من الانسان الرومانسي ، الذي يملك حرية عواطفه دونمــا ضابط خارجي ، أو مراقب غريب. وكان نيتشه مفكراً دراميا ً، نموذجه(فاغنر) موسيقي المأساة الانسانية . أحس بثورية العصر ، وتحوله مـــن تراث الاخلاق السكونية ، الى انفتاح رهيب على مستقبل من التطور الغامض ، لا يدري الى أين يؤدي بالانسان والتاريخ .

وكذلك استمد برغسون فلسفته من أصول صوفية شرقية، أضاف اليها بعض حقائق رائعة من علم النفس ، مع نظرة غنية بمعطيات علم الحياة ، فكون من كل ذلك صورة شاعرية عن حقيقة النفس . وحمل النزعة الحيوية ، كل ميزات الروح كما عرفت من القديم ، الا أنه أعطاها شفوفاً وواقعية في الوقت ذاته . ودعــا بشكل لم يسبقه مثيل الى الكشف عن لونيات من التجدد والتطور الخالق في أعماق الذات الانسانية . وبهذا أعاد الى التجربة الداخليـــة قيمتها الخصبة . وكان ان تحققت في انتاج فني ادبي كبير لدى الكاتب الذي عاصر برغسون ، وهو (مارسيل بروست) في رائعته الطويلة (البحث عن الازمنـــة الضائعة) . ولسوف تتجه الفلسفة منذ الآن الى اسباغ اكثر الصفات التي كانت المذاهب القديمة تطلقها على الله ، اسباغها على الانسان . فهو عالم داخلي غير محدود ، يتمتع بخصب لا نهائي من الامكانيات ، حر ، يتفتح على العالم الخارجي ببراءة المبدعين ولكنه مع ذلك يحس بالألم ، ويعاني من الانفصال بين ذاته وبين نزوعه نحو قوة وحرية ، أعظم من أية حرية تتيحها له ظروف الواقعية .

وهكذا فقد مهدت النزعات الحيوية الى قيام عصر الوجودية . وعندما نقول

(عصر الوجودية) فنحن نعني به شموله لجميع مجالات الخلق الانساني ، في الفلسفة كما في الفن والادب والحياة الفردية .. وحتى في ميدان المواقف السياسية. والحق فان الوجودية استطاعت ان توحــد بين التجربة الفلسفية والانسان ، الانسان اليومي ، الموجود في مختلف ظروف الواقع الحضاري الراهن . فلقد انبثقت في صميم التفكير الفلسفي موضوعات ، كانت الى زمن قريب مهملة مــن قبله ، الى درجة اعتبارها من تناقضات الحياة اليومية ، التي لا يليق بالفيلسوف أن يبحثها . وكانت من اختصاص الادب والفن الى حد ما . ومن هذه الموضوعات القلق ، والتأزم الذاتي ، والاختيار ، والعلاقة الحية بين الانا والانت ، والمسؤولية . كل هذه الموضوعات التي اصبحت تؤلف ما يسمى بالوجود الاشكالي ، أي هــذا الوجود الذي هو موضوع مشكلة بالنسبة لذاته .

لقد اصبحت التجربة الفلسفية اليوم لا تجد حرجاً في التعرض لابسط الموضوعات الانسانية واكثرها تفصيلا وجزئية. فبعد ان كان طموحها ينزع الى كشف الحقيقة المطلقة ، اصبحت تقنع اليوم ، بايضاح هذه الحقيقة المباشرة ، والتي هي منطــلق لأشد الحقائق تشابكاً وغموضاً وثقلا حيا ، ألا وهي وجود الانسان .

واعترفت الفلسفة اخيراً بان تفسير الانسان يكمــن في الانسان ذاته ، وان المطلق الغيبي ، او الكينونة ، او الاسباب الاولى ، ليست سوى عمليــة اسقاط ، يقوم بها وعي الانسان ليوسع من مشكلته الخاصة ، او ليبددها في غياهب بعيدة عن وجوده اليومي . فالانسان هو مصدر كل تساؤل اطلاقي ، وهــو ايضــاً موضوع كل تساؤل. ولكن ليس معنى هذا أن التجربة الفلسفية ،خلال عصورها التاريخية ، قد تجاهلت الانسان ، ولكنها بحثت عنه في المجالات التي يمكن ان تضله فيها ، وتفقده . وقد حسبت الفلسفة ان تعليلها للانسان ، يغنيها عن مواجهــة الانسان الموجود . وكثيراً ما كان هذا التعليل يضيع في متاهات العقل التجريدي. ولا شك ان الفلاسفة القدامى كانوا يحسون دائماً ، بنوع من الشعور بالنقص في تكوين الانسان . وهذا ما كان يدفعهم الى ان يعوضوا عنه بفكرة عن الكامل او

المطلق او العقل الكلي. ولم يخطر ببالهم ان هذا النقص هومصدر قيمة الانسان حقاً.

ومع هذا فان التجربة الفلسفية لا تعدم بعض النماذج الفريدة الفذة في تاريخها ، ممن شعروا بقيمة الاساس الوجودي الذي يجب ان يرتبط به كل تفكير خصب . فان تجربة بعض المتصوفة العرب كابن عربي وابن الفارض ،والقديس اوغسطين، ومن هم على دربه امثال باسكال و (يعقوب بوهمه)، حتى بداية القرون الحديثة، كانت تحاول ان تستقطب ما هو الهي مع ما هو انساني ، وان تمزج النقيضين في نوع من الوحدة ، وحدة المعاناة ، وليست وحدة الفهم . وكثيراً ما كانت تجنح هذه المعاناة الى جو انساني خالص ، نلمح فيه اثر التوتر الفردي ، وكأنه الينبوع الوحيد لكل اصالة فكرية حية .

ان انبثاق البعد الانساني الواقعي كان حصيلة تجربة طويلة . ويبدو انه لم يكن من السهل على العقل ان يكتشف حامله الانساني . حتى ارست الحضارة المعاصرة اسسها العلمية . وغني الواقع بمختلف مظاهر الفعالية الانسانية ، مما طرح على العقل المجرد مشكلات اجتماعية واقتصادية ونفسية وتاريخية ، لم تكن معروفة من قبل . فكان ان تنوعت العلوم المادية والانسانية ، وتفرعت معهـا الجهود العقليـة . فتبعثرت المعارف الجديدة ، وتناقضت ،رغم الكشوف الهائلة التي قدمتها للثقافة. وهنا شعرت الفلسفة بحرج ، ان لم تستجب لمشكلات العالم الصناعي، وحضاراته، وصيغ وجوده الجديدة . كما انها وهي التي كان همها اقامة وحدة العقل ووحدة المعرفة ، قد اقلقها هذا التشعب في المعارف الجزئية ، وما يترتب عليها من نظرات مختلفة للوجود وللانسان بكل هذه المعارف ، وما هو موقفه الذاتي المعنوي ، من تضخم عالم التكنيك الآلي حوله .وهكذا نشأ في التجربة الفلسفية موضوع جديد يبحث في معاني (الوضع الانساني) . وهـذا مما اتاح ظهور فلسفات انسانيـة واقعية جديدة .

وكان مآل هذا الاهتمام بمعنى الانسان الراهن ، ضمن مشكلاته المختلفة ، الى إيضاح تجربة القيم (L'axiologie) .

الفلسفة وتجربة القيم :

هل نستطيع أن نعتبر الفلسفة بمختلف موضوعاتها واتجاهاتها ، انما هي في الاساس بحث عن القيمة . القيمة قبل ان تتعين ، فتكون قيمة منطقية ، أو أخلاقية ، أو جمالية ؟

ولكن التجربة الحسية، كما اتضحت في النزعات التجريبية، والتجربة الذهنية، كما ظهرت في المذاهب العقلية والمثالية ، ترفضان ان تربطا ذاتهما بالقيمة . لأنهما تعتبران بحثهما يتناول الواقع كما هو ، سواء أحيل هذا الواقع كله الى التجربة أو الى العقل .

وأما نحن فاننا رأينا من خلال بحثنا حول هذين التجربتين، ان كلاً من الفلسفة الحسية والمثالية هي في حقيقتها نزعة نحو الحس أو نحو الفكر ، وليست هي التعبير فعلاً عن حس موجود ، أو فكر كامل موجود . وهذا معناه ان كلاً من النزعتين تميلان الى اعطاء القيمة المطلقة اما للحس أو الفكر .

والحق ان الانسان يرفض ان يقف من العالم موقف المنفعل ، كما هو حال الحيوان مثلاً ، فهو لن يجد ارتواءه الا في تجاوز الواقع ، ومعاكسته بالخيال ، الذي لا يلبث أن يبني واقعاً أعلى ، هو عالم القيمة . والقيمة لا تكمن فحسب ، في الرغبة أو التخيل . ان كل فعل انساني محمل بقيمة ما . لأنه يريد أن ينشىء شيئاً غير موجود من قبل . فهو اذن ينطوي على قرار . وكل قرار هو تفضيل أمر على آخر . فالفعل هو تغيير في الوجود أو تحقيق شيء لم يكن من قبل . فهو اذن تعبير عن امكانيات الانسان ، أو تخيلاته التي تميل الى التحقق . وكل امكانية تفترض وجود فعل التفضيل . واذا كنت أستطيع أن أفضل فعلاً على آخر، فهذا يعني انني حر . ولذلك نجد أساساً لتقييم وجود الحرية . حتى كأن النزوع نحو قيمة ما ، انما هو محاولة لاثبات حرية صاحب هذا النزوع .

ولكن ما أن يتحقق هذا النزوع ، حتى تنكف القيمة عن الوجود . ان تحقيق

القيمة يعني زوالها . فكأن وجودها الحقيقي اذن هو في كونها هدفاً ، لم يوجد بعد . وهكذا نجد أن القائد المنتصر يمل انتصاراته ، ويلقى أنها لا تفي بنزوعه نحو انتصار مطلق . وهو كأنه اله زماني . الا أن هذا الاله حزين يائس الى حد ما ، لأنه لا يستطيع أن يمنع نفسه من أن يكون انساناً ، يشعر دائماً بالقصور عن تحقيق حريته ، مهما أتيح لهذه الحرية ان تحقق من امكانيات كبرى . ولا بد أن يشعر بالندم قليلاً ، اذا ما تذكر الجرائم التي ارتكبها في سبيل انتصارٍ فقد قيمته ما ان تحقق .

وكذلك فان الفنان كثيراً ما يعاني من مقاومة المادة، وعدم طواعيتها لارادته، وخضوعها لقوانينها النسبية الخاصة . فكل مشروع انتاج ، لا يلبث ان تتبدد قيمته ، عندما يتحول الى شيء موجود نسبي . ولكن الفنان مع ذلك يدرك تماماً ان فشله المتواصل لا يرجع فقط الى مقاومة المادة ، وانما يرجع الى هذا المثل الاعلى عن الجمال الذي يتعبده بينه وبين ذاته ، والذي لا يمكن لأي فنان ان يحققه كاملاً ، كما تصبو اليه نفسه .

ولنقل ذلك أيضاً بالنسبة لكل مبدع آخر كالكاتب والعالم . اذ أن الحقيقة عند العالم ، ليست هي الواقع المحدود ، ولكنها قيمة كبرى ، لا تفي بها المعارف الجزئية . ولهذا فانه كلما اكتشف حقيقة جزئية اشتد شعوره بجهله (فيما يتعلق بالحقيقة المطلقة التي لا سبيل اليها) .

ويبدو ان الفلسفة التقليدية، (كما يقول الكييه في كتابه عن التجربة) ، لم تفسح مجالاً واسعاً لتجربة القيم. وذلك سببه أن هذه الفلسفة قد فصلت دائماً بين عالم المتعالي وعالم الواقع ، واعطت كل القيم للمتعالي ، وحرمت الواقع منها . ولهذا فان نقد الميتافيزيقا التقليدية قد ولد النزعات الريبية التي تنفي القيم وتسخر منها ، كما حدث مثلاً ابان انتشار النزعات الانسانية في القرن الثامن عشر . فكأن الفيلسوف القديم لم يكن يستطيع ان يبرر اية قيمة إلا بربطها ربطاً تسلسلياً بوجود أعلى . وذلك منذ ان جعل افلاطون الخير هو أعلى مثل ، وكلما نزلنا الى العالم الادنى ، كلما

تجردت الموجودات عن قابلية التقييم حتى نصل الى العدم من الوجود ومن القيمة معاً.

وهكذا فان فلسفات القيم ، لم تتضح معالمها تماماً إلا إبان العصور الحديثة ، وخاصة عندما نقد كانت الانطولوجيا التقليدية ، ودعا الى اقامة اخلاق مستقلة عن معانيها المتعالية . (ويبدو انه لأول مرة يتمكن الانسان ، من خلال فلسفة كانت، ان يماس المتعالي دون ان يعرفه ميتافيزيقيا، وذلك عن طريق الاخلاق). فان فكرة (الآمر المطلق) في الاخلاق الكانتية، كأنها بديل عن المطلق الميتافيزيقي. ويكفي الانسان ان يصغي الى ذلك الآمر دون ان يعرفه . وان هذا الآمر ليس مطلقاً ، الا لأنه شائع عند كل انسان ، فإطلاقيته اذن ليست متعالية إلهية ، ولكنها انسانية .

ولذلك كانت كل تجربة عن القيم تظل يحيط بها الغموض ، وهي تتردد بين المفارقة المتعالية ، وبين الواقع الانساني . فنحن نستطيع ان نحياها ، وان نصفها ، ولكننا لا نستطيع ان نفسرها عقلياً إلا بارجاعها الى شيء آخر مختلف عنها ، وذلك ما ينفي استقلالها .

ولقد يبدو ان القيمة ترتبط بالذات ، بتقديرها الشخصي واندفاعها التلقائي . فهي اذن نتيجة الحالة الانفعالية الراهنة التي قد تحيط بالذات وبتقديرها الشخصي. وهذا ما يجعلها تابعة للذوق الفردي . ولكن ذلك معناه كثرة في القيم ، وتناقض في فهمها حسب ظروف الذات ، واختلاف الافراد وتقديراتهم . ان الوجدان القيمي ، تكمن حقيقته ، في مدى تجاوزه للذات ، وفي اقامته للقيم ضمن شروط موضوعية كلية . فليست القيمة موضوعاً لرغبة او نزوة شخصية ، انها ما يمكن ان نرغبه دائماً ، وبالنسبة لجميع الافراد . وهذا ما حدا بفيلسوف اخلاقي كبير هو (ماكس شللر) ان ينشىء للقيم ماهيات مستقلة سابقة على التجربة . وكذلك فعل (نيقولاي هارتمان) . ولكن هذه الماهيات لا بد بالتالي من ان ترتبط بالكينونة . وإلا كانت ذات وجود ادنى . حتى ان الوجدان اليقيني ، يبدو وكأن وعيه للقيم، في الافلاطونية ، ينحل الى ادراك مبهم ، أدنى من معرفة الماهيات العليا او

النماذج . وهكذا كانت فلسفة القيم ترجع الى موقفين قبل (كانت). موقف النزعة الطبيعية النفعية الذي يعلق القيم بأهواء الفرد ونزعاته الشخصية ، دون اي علو للقيم ، وموقف الانطولوجيا الميتافيزيقية ، الذي يجعل الاعتقاد بالقيم جزءاً من الاعتقاد بالوجود المطلق .

والموقفان قائمان في الاساس على افتراض ان القيمة هي المنعكس التطبيقي للمعرفة . فان كانت المعرفة تؤدي بنا الى يقين ميتافيزيقي ، فانه يصح عندئذ ان نثق بوجود قيم موضوعية ثابتة . وان كانت المعرفة تؤدي بنا الى الريبية ، انهار عالم القيم نهائياً .

والواقع انه لا يمكن ان تكون القيمة تعبيراً عن حقيقة موضوعية ، وإلا لامتنعت عن ان تكون قيمة . وهذا ما أوقع الفتيات الحالمات في خيبة الامل ؛ عندما أعلن شوبنهاور أن الحب ليس سوى قناع مزيف يخفي ميل النوع الى التناسل . وفي الواقع فان حماسنا للقيم الاجتماعية والتاريخية ، يختفي حالما تتحول هذه القيم إلى وقائع . وكذلك الامر سيان بالنسبة لأي نوع من القيم .

وهذا ما حدا بالمفكر (ريمون بولان) ، في كتابه (ابداع القيم) ، ان يحرر القيمة اولا من الوعي المعرفي ، وان يجعل لها وعيا قيميا خاصاً . وان يحررها كذلك من أي موضوع خارجي ، او ارتباط بوجود قائم في ذاته . فهو يبحث عن ينبوع للقيم في التعالي الزمني . الذي تقوم به الذات وحدها ويعني بالتعالي الزمني هو ان الوعي القيمي فعل خالق . ولا يحتاج الى ان يلتحق بأية حقيقة غير ذاته ، ولكنه بحاجة الى عقبة ينفيها ويتجاوزها . وهكذا فان وضع القيم هو الخلق ، وليس الكشف او المعرفة .وهو يرى ان الفلسفات التقليدية قد ربطت القيم بحقائق موضوعية خارجية يمكن ادراكها ، كما يمكن البرهنة عليها ، ساكنة ثابتة . وهذا ما يمنح الوعي شيئاً من الراحة تدعو الى الجمود . واما (بولان) فانه ينفي عن القيم هذه الموضوعية السكونية ، ويحررها من الفضائل والمنافع التي صارت مقياساً لجدارتها ، ويعيد اليها رابطتها الحقيقية بالذات ، التي عليها ان تقدر جدارتها

الخاصة بأن تكون مصدراً للقيم ، وقدرة على تحمل مسؤوليتها لوحدها .

وكأن الامر ينتهي بمثل هذه النزعة الى تصور الذات الانسانية اشبه بالاله ، وهو تصور عام في الفلسفات المعاصرة . وبالتـالي يصبح الانسان القيم على كل تجربة . فهو ليس له ماهية ما أو قيمة ما ، ولكنه موجود ، ووجوده ذاك كفيل بأن يخلق القيم والماهيات .

ان المسألة ترجع بنا دائما الى هذه النقطة الاساسية ، وهو ان تحديد القيم يعني تهديمها . وكل ما نملكه في هذا الصدد ، هو ان نعتبر النزوع نحو القيمة ، هو القيمة في حال التحقق ، اي انها لم تزل من جهة عالية ومثلا ، ولكنها من جهة ثانية ، هي مثل يميل نحو التحقق . ولعل تجربة القيم تأخذ أعنف اشكالها حدة في التفكير الفلسفي ، من خلال القيم الاخلاقية .

ان التجربة الاخلاقية هي تجربة الارغام المفروض على الفعل . ولكن هذا الارغام يختلف عن حتمية القوانين الطبيعية . انه ميـل القيمة نحو التحقق ، عن طريق وجدان مسؤول . والقيم الأخلاقية تختلف كذلك عـن قيم الحقيقة ، او الغايات النفعية ، او اهداف السعادة . فهذه القيم كلها موجهة الى الواقع . بينما نجد القيم الاخلاقية تتجه نحو المستقبل ، نحو ما يجب ان يكون . وهي تفرض نفسها على الفعل ، وتهدف الى انشاء عالم موضوعي ، قيمي ، فوق العالم الواقعي .

ولذلك فان (كانت) سعى الى ان يفرق بين الاخلاق النفعية والاخـلاق الميتافيزيقية من جهة ، وبين أخلاق الآمر المطلق من جهة أخرى . فالنفعية تنظر الى القيمة كوسيلة ، تربط الانسان بالأشياء والمصالح المتغيرة المتناقضة . والنزعات الميتافيزقية ، تجعل معرفة الكينونة شرطا لمعرفة القيم وتحقيقها . بينما رأي كانت ان الواجب الاخلاقي لا يمكن ان يربط بأية غاية اخرى غير نفسه ، ولهذا دعاه بالآمر المطلق . وعندما حذف (كانت) الميتافيزيقا انتهى الى هذه النتيجة وهي انني من دون ان أعرف من يرغمني (معرفة المطلق أو الاله) فانني احس بأنني مرغم . ودون أن أدرك طبيعتي ومصيري (الخطيئة والنقص) فانني استطيع ان

اعاني أنواعاً من الندم لا يمكن تخطيها . فهناك اذن ، عند كانت ، تجربة أخلاقية ذات خصوصية خالصة . وهي اليقين بأن واجبي لا يتعلق بأي شيء آخر ، وهو يظل أولياً ومطلقاً .

ان كل تجربةاخلاقية تحتمل جانباً انفعالياً ، لا تملك فيه الذات سوى الخضوع الى عنصر غريب . ولقد يفسر الاجتماعيون هـــذا العنصر بأنه نتيجة ضغط القيم الاجتماعية . وبالتالي فان الفرد ليس سوى ذرة مجردة في موجود أعظم منه ، ولا يملك سوى الخضوع الى اوامره . وما الوجدان الفردي ، سوى صوت الجماعة في ذات الفرد .

ولكن البعض الآخر يرى في الارغام صوت الطبيعة فينا ، وهو ليس بالتعليل الكافي ، لاننا لن ندرك ما هي الطبيعة هذه ، وكيف يتاح لنا أن توجهنا نحو قيم أحياناً ، قد تخالف النظم الطبيعية ، نحو التهديم والموت . وقد يرجع البعضالآخر هذا الارغام الىغريزة اخلاقية. وبذلك ينفون الارغام ، ويجعلون العملالاخلاقي عفوياً تلقائياً . فالغريزة الاخلاقية لا تفرض قواعد ، ولكنها هي نفسها تصنع القواعد . وبذلك يبدو العمل الاخلاقي مظهراً عادياً من السلوك الطبيعي ، وقـــد تلاشى منه طابع الارغام ، ومعـــاناة القسر الداخلي أو الخارجي . حتى انتهى الامر بـ (لابورت) الى اعتبار النزوع الاخلاقي نوعاً منالتفكير في دوافع الغريزة الاخلاقية هذه ، وتفضيل بعضها على البعض الآخر ، حسب الظروف . فالقيمة اذن هي نتيجة عملية تفضيل . ولكن مفهوم (المفاضلة الاخلاقية) يظل غامضاً ، ويؤدي بنا الى معنى آخر ، وهو انني عندما أفضل قيمة ما ، فانني أفضل عملاً على آخر ، أو رغبة حسية تختفي وراء هذا العمل ، دون رغبـــة أخرى . وهكذا تنتفي القيمة وتصبح تابعة للنوازع والاهواء الشخصية الآنية .

وأما (روه) في كتابه (التجربة الاخلاقية) فانه يود أن يبحث عن (اليقين الاخلاقي في التلاؤم المباشر مع الواقع بدلاً من استنتاجه من أيديولوجيات ـ أي منظومات مذهبية فكرية ـ مجردة) . وان (روه) وهو من أنصـــار الاخلاق

الايجابية ، يريد أن ينشيء علماً مستقلاً للقيم . فهو يقول ان الانسان بعـد ان يدرس جميع المذاهب والايديولوجيات الاخلاقية ، عليه ان يعاني جميع جوانب الموقف الذي قد تقدمه له الحيـاة : بوجدان كلي رزين . وأن يحلله الى جميع عوامله الواقعية ، بدلاً من أن يشتق موقفه من قاعدة نظرية ، وأن يسلك حسب ما تتفق عوامل هذا الموقف مع مثله الاعلى .

وأما (لوسين) في كتابه (العقبة والقيمة) فانه يرى الوجدان الاخلاقي ثنائي الطبيعة ، طرف يدين وآخر يدان . والطرف الذي يدين ما هو الا صوت مطلق عال فوق الذات الفردية ، وفيه تتجلى وحدة التجربة الاخلاقية كلها . ولكنه بدلا من ان يسميه (المطلق) فانه يدعوه (الانا) . وذلك خوفاً من ان تضيع حرية المبادهة الاخلاقية ، وتخضع لقواعد متعالية سكونية . وهو كذلك يفضل ان يقول ان هذه الذات لا تفرض قواعد ، ولكنها تَعِدُ بقواعد .

ولكن علينا دائما ان نرجع الى فلسفة (كانت) لفهم التجربة الاخلاقية .فهو يحلل هذه التجربة دون ان يجعلها (مفهومة) أي دون ان يرجعها الى كينونة ميتافيزيقية عليا ، كما قلنا سابقاً .وهو يجعل للآمر الاخلاقي شكل الارغام، بينما يظل لمضمونه معنى الحرية . غير أن الآمر المطلق ،في تنزهه الكامل عن كل شرط في السعادة او النفع او الرغبة ، يظل مثلاً اعلى ، لا يمكن إلا للقديسين والابطال تنفيذه وتحقيقه .

وليس ثمة اعطاء اي حل ثالث ، فاما ان تتنزه القيمة عن الارتباط بأي شرط نسبي كالمنفعة والرغبة ، او شرط علوي كالكينونة والمطلق ، وتصبح بذلك كأنها قيمة مستحيلة (الوضع الكانتي) ، واما ان تبرر القيمة بما يغايرها ، وهذا معناه نفي لها .

ولكن يتبقى ثمة امكانية لحل ثالث .وهو هذا الحل الذي يرى في القيمة نزوعا وحركة مفارقة للنية الداخلية وتعالياً فوق الفعل المباشر في الوقت ذاته . فكأننا لا نستطيع ان نجد القيمة الا في هذه المسافة بين النية والفعل . وعندئذ لا تحتاج القيمة الى ما يبررها الا في قدرتها على التحقق مطابقة لنيتها أو مشروعها .

الفلسفة والتجربة الجمالية :

اذا كانت تجربة القيم الاخلاقية لا تتضح الا باعتبارها تجربة قسر وإرغام ،في ميدان الفعل ، فان التجربة الجمالية ، تبدو من خلال التأمل وكأنها تجربة انفعالية . ولقد تعرضت المذاهب الفلسفية المختلفة لتفسير هذا الانفعال الجمالي . فنرى أن سبنسر يرى فيه فعالية أشبه بفعالية اللعب ، التي لا شيء من النفع أو الحقيقة تحتها . وبعضهم الآخر يرى في الانفعال الجمالي وسيلة للفرار من الواقع، والبحث عن الارتواء الوهمي في حدود الخيال. والبعض الآخر يرى أن للجمال حسا غريزيا خاصا يمكن الانسان من استجلاء صوره الخارجية . ولعله منذ أيام أفلاطون قد دأب تيار من المفكرين على اعتبار أن للجمال صورة وفكرة ، وان الآثار الفنية ، والجمال في الطبيعة وفي الانسان ، انما هو صورة ورمز لهذه الفكرة المثلى عن الجمال المطلق التي لها وجود عال مستقل عن العالم الحسي .

كما أن أصحاب التحليل النفسي ، يرون في الانتاج الفني وسيلةً رمزيةً يعبر بواسطِتها الفنانُ عن رغباتٍ لا شعورية مكبوتة ، وهي عندما تثير رغباتِ تنا اللاشعورية ، يحدث الانفعالُ الجمالي .

ويرى (دوفرين) في كتابه المطول عن (فينومنولوجيا الاستيتيقا) أن الانسان يخلعُ من نفسه على الواقع المعنى الانفعالي الذي يقودُ الى التجربةِ الجمالية .

وهناك من يحلل اهتمامات الفنانين المعاصرين بأن المثل الاعلى الجمالي عندهم أصبح الجدة ، والخروج عن المألوف أو المعروف ، كما في المدارس التجريدية والتكعيبية في الرسم ، واللانغمية (Atonalité) في الموسيقى . حتى أن (دانيل كانويلر) قال في دراسة له عن أحد الفنانين المعاصرين بأن الفنان المعاصر لا يفكر بمعنى الجمال عندما يسعى الى الخلق ، عكس ما يظن عادة . فلا يفكر الفنان بصورة اللوحة قبل أن توجد فعلا . فاللوحة هي التي تخلق قيمها الجمالية ، وليس العكس ، وكذلك فان أفلاطون حدثنا أنه لا ينبغي التوحيد بين الصورة وفكرة الجمال . كما أن الاخلاق لا تقوم على النماذج السلوكية ، ولكن النماذج هي التي تقوم

على الاخلاق . ان العمليات الكثيرة التي يقوم بها الفنان من أجل تصحيح بعض الخطوط في لوحته ، وتغيير بعض الالوان ، توحي بوجود (مقيـــاس) جمالي ما لديه ، يسعى أن يطابق عمله الفني .

ولا شك أن هذا المقياس غير قابل للتحـــديد ، اذ نجـــد أن تنوع المذاهب الفنية وتغيرها السريع من عصر الى آخر ، يوحي بعدم وجود قيم جماليـــة ثابتة . ولكن هذا لا ينفي أن لكل تيار قيمه الخاصة التي تنسجم وطبيعـــة العصر والمرحلة الحضارية . ولعل من احدث التعاريف التي تطابق القيمة الجمالية اليومية ، هـــو قول (البير بايبه) في كتابه (بحث في الاستيقا) : بأن التجربة الجمالية ، تجربة منفتحة ، تقوم على عدم تحديد الموضوع وابتذاله . فكل أثر فني انمـــا هو محاولة للكشف عما يتخطى المعطيات الحسية المباشرة ، وينطلق في عالم مـــن الايحاء باللامحدودية .

وعلى هذا فان القيمة الجمَالية ، كالقيمة الأخلاقية ، ليست قيمةً نسبية ،ولا تحمل قيمة الواسطة ، اذ أنها هي الغاية في حد ذاتها ، وغايةٌ غير محدودة .ولكن القيمة الاخلاقية تختلف عن القيمة الجمالية ، في أن الاولى تتصف بأنها تحمل طابع الارغام والقسر ، بينما تتصف القيمة الجمالية بأنها ذات قدرة جاذبة ، إنها تخلق نشوةً، وقد توحي بعزاء نفسي او عقلي . وكأن القيمة الجمالية تكمن في الموضوع الخارجي الجميل ، بينما نلقى القيمة الاخلاقية داخل ارادة الذات . وهذا ما جعل (ماكس شللر) يقول بأن القيم الجمالية تخص الأشياء ، ولا تخص الاشخاص . وليس معنى هذا أن صفة الموضوعية تلحق بالقيمة الجمالية كما تلحق بالحقيقة . لأن الحقيقة ذات طبيعة تجريدية . فهي من عمـــل الفكر بعلاقته مع معنى الموضوع الخارجي . وأما القيمة الجمالية فهـي متجسدة دائماً في صورة ليس لها معنى الرمز، وانما هي نفسها مصدر الجاذبية الجمالية.والصورة تنتمي دائماً الىعالم واقعي ، وان كانت توحي بتجربةمفتوحة غير محدودة . ولهذا لا يصح أن نقول معالرومانسيين بأن الجمال هو حقيقة اكثر من الحقيقة . اذ أن الاثر الفني لا يمكن ان يقدم لنـــا حقيقة ، مهما كان شأنها ، والا انتفت عنه خاصته الاساسية ، وهي أنه أثر موحٍ ،

وليس بأثر يفرض واقعيته على كل انسان ، بنفس الدرجة من المعقولية ، كما تفعل أية حقيقة اخرى .

ان الوظيفة العقلية تختفي أمام تأمل الجمال ، ويَحُلُّ محلها التأثر والانفعال . ولذلك فان وسيلة اخرى ، غير العقل بما فيه من تحليل وتركيب موضوعي ، يتطلبها الأثر الجمالي للتفاعل معه . انه الحدْس ، كما بحثه بصورة رائعة كاملة (بنديتو كروتشه) . فالحدس يظل وسيلة لاتحاد الذات كوحدة، مع الاثر الجمالي اتحاداً داخلياً ، رحمانياً . وهو اتحاد اقرب الى التجربة الصوفية منه الى التجربة الواعية وعياً عقلياً . ولذلك فان الاثر الجمالي يقيم رابطة سرية بينه وبين خالقه من جهة ، وبينه وبين المتذوق من جهة اخرى . وهي رابطة شخصية غامضة ، لا يمكن التعبير عنها الا بألفاظ وصفية غير مباشرة ، وليس ببراهين عقلية أو علمية . ولعل هذا ما جعل (هيجل) يعتبر أن التجربة الجمالية ليست سوى تمهيد لتجربة الحقيقة ، وانها لا تملك سوى صورة تقريبية من الحقيقة . حتى ان الفن عنده لا يلبث ان يترك مكانه للدين وللمعرفة الفلسفية الكاملة ، باعتبارها أعلى مراحل تحقق الروح المطلق .

وأما (كانت) قبل هيجل فقد جرد كذلك الجمال من أي مضمون عقلي وقال انه يقدم ارتواء مجرداً عن كل نفع . وهو صورة عن غائية موضوع دون ان يمكننا من تصور غايةٍ (عقليا) .

وهكذا فان التجربة الجمالية ترتد الى الحساسية باستمرار باعتبار ان الحساسية هي مادتها وهي وسيلتها للتأثير في الذات . ولكنها في الوقت ذاته تفرض على الحساسية بُنيةً خاصةً تختلفُ عن القانون الطبيعي ، كما تختلف عن القواعد الآمرة للواجب الاخلاقي .

١ ـ ولكن من جهة أخرى فان بعض الفلاسفة القدامى حاولوا أن يوحدوا بين هذه القيم الكبرى الثلاث : الحق والخير والجمال ، كما فعل مثلا افلاطون . وذلك دون أن يفطنوا الى الفوارق الأساسية القائمة بينها ، وخاصة فيما يتعلق بارتباط بعض هذه القيم بالذات اكثر من الموضوع أو بالعكس ، وبعلاقتها

بالارادة والوعي ، أو الحس والحدس . وذلك لأن هدف الفلسفة التقليدية هي أن تقيم التوافق بين الفكر والطبيعة في سبيل اقامة السعادة ، التي هي تآلف وانسجام بين الذات والموضوع ، تحت هيمنة هذه المثل العليا الثلاثة . حتى اعتقد أفلاطون بأن الديالكتيك الصاعد يمكن ان يؤدي بالفكر من معاناة تجربة الحقيقة الى التجربة الاخلاقية ، وهما بدورهما يؤلفان تجربة الجمال التي هي ذروة التوافق بين الفكر والوجود عند أفلاطون . بينما تبدو الامور لنا أنها ليست بمثل هذه البساطة، فان هذا التوافق بين الفكر ، والوجود لا يحدث الا في مستوى تخيلي ، وليس في مستوى واقعي ، وبينما نتأمل من خلال تجربة الحقيقة ،ما هو موجود فعلا، فاننا في التجربة الاخلاقية ننزع الى ما يجب أن يوجد أو أن يكون . وفي التجربة الجمالية نتجاوز الوجود وما يجب أن يوجد ، الى عالم من الصور والاخيلة ، لا نودها تحققا واقعيا مباشراً ،والا فقدت قيمتها الجمالية. وكلما ابتعد الانسان عن نظرة تعقيلية للوجود (الحقيقة) ، أو عن مشروع تغيير لصيغة (الاخلاق) ، وكلما تحرر من الحاجة الحيوية والنفع العلمي ، كلما أصبح له موقف جمالي حقيقي ، يهب له حرية الحلم والنشوة الطافرة فوق حدود الاشياء ، وقيم الخير والشر . فكأن التجربة الجمالية وسيلة لتحرير الذات من مسؤولية فهم الواقع أو محاولة تغييره ، ولهذا اعتبره بعضهم فعالية وهمية ، أو نوعاً من اللعب .

٢ ــ وحتى عندما يُحتج بالقول بأن هناك جمالاً آخر، ليس من تصور الذات، وهو الجمال (الطبيعي) المتجسدُ في المناظر والاشياء والبشر حولنا ، وهو يفرض نفسه علينا ؛ نجيب بأن هــذا الجمال لا يمكن ان يظهر الا بالنسبة لذلك الفرد الذي قرر أن يقِفَ من العالم موقفَ المتذوقِ وكأنه أمام َمنظر جمالي محض ، لا يود ان يعرّفه ، ولا يخيفه في شيء .وهو متحرر من كامل أعبائه العملية . فماذا يفيدنا منظر سهل أخضر مترامي الحدود،وحتى المرأة فهي ليست جميلة الا بالنسبة للإثارات الجنسية والانفعالات الكامنة في نفوسنا ، والتي يثيرها في نفسنا منظرها. ولكن ليست كل امرأة بالطبع قادرة على إثارتنا، الا اذا حملت بعض (الاستعداد) للمثل الجمالي الذي نحلم به ، ونسقطه عليها ، حالما تجمعنا بها الصدف . فنحن نسقط

(الجمال) على الكائن الذي نحب . وقد يكون الجمال هذا لا علاقة له بمن نحب ، وكأنه عرض خارجي ، نحن ننسجه ونشخصه ضمن أبعاده ، وتصرفاته ، ونرى فيه اكثر مما هو يملك وهذا سبب الخيبة التي قد تلحق بنا عندما نريد أن نحيا هذا الجمال الذي تخيلناه عن قرب ، من خلال الكائن الذي نحب . وهنا يصدق المثل الشعبي القائل بأن (على النساء ان يكن جميلات وأن يصمتن). اذ أن اللغة والتعبير قد تقدم لنا شخصاً آخر يختلف عن هذا المظهر الجذاب الذي نقلنا الى عالم من الاحلام العذبة . ولهذا كان يرى أفلاطون أن الجمال لا يحقق لنا عالماً موجوداً ، ولكنه يعدنا بعالم اعلى . وكل تعلق أو حب جزئي ينصب على فرد من العالم الادنى ليس سوى ضلال ووهم .

وهكذا فان القيمة الاخلاقية ليست واقعية ، لأن علينا ان نحققها ، أن نجعلها واقعاً . فهي ترغمنا ولا تجذبنا وتغرينا . وفي الاخلاق يعاكس الفكر الطبيعة ، وينزع الى تغييرها . بينما يبدو الجمال انه من طرف الطبيعة ، وهو متحقق خلال الاشياء ، ولكن تحققه هذا لا يزال خيالياً ،وهو لا يظهر الا تلقاء من اتخذ موقف المتخيل ، ورفض الواقع . وهذا ما يسبب اليأس عند اكثر الفنانين اذ يشعرون وكأنهم يحيون على هامش الواقع ، ولا يملكون أن يؤثروا فيه مباشرة . ومع ذلك فان الفن مصدر عزاء ومتعة لنا . انه يفسح لنا مجال الحلم بأن يحقق يوماً الانسجام والتجانس بين الذات والموضوع . فكأن الفن كذلك يعدنا ، ويجعلنا نأمل بتحقيق كينونة مطلقة ، يسودها الجمال ، وكذلك فان النزوع الاخلاقي ، يشرئب نحو مثل هذه الكينونة التي يدب التوافق بين عناصرها ويسودها الانسجام بين الارادة والفعل . وكذلك أيضاً فان تجربة الحقيقة ، رغم أنها مرتبطة بالواقع، الا ان كل كشف عن جزء من الحقيقة ، يجعلنا نتطلع الى الحقيقة المطلقة، الى ذلك الوجود الذي تحول الى وضوح كامل أمام عقلنا ، وقضى على هذا التعارض بين اتجاه الفكر نحو المعرفة ، وامتناع الموضوع ، وغيابه في حِدود المجهول اللانهائي . فكأن الوجود اذن هو ينبوع القيم ، وهو غايتها . والتجربة الاخلاقية والتجربة الجمالية ، لا تنفك كل منهما توحي بشيء يتجاوز حدود التجربة ، انهما تنزعان

نحو وجود متعال يؤسس لها وحدتهـا . وهو هذا الوجود ، الذي اتخـــذ تسميات مختلفة حسب المذاهب الفلسفية المتباينة . كالله والمطلق ، او عالم المثل او عـــالم المعقولات . ولكن هذا الوجود ظل هذا المجهول الذي هو موطن كل نزوع ، ولم يتضح مرة وضوحه الكامل ، لأي مذهب ، او لأي حدس فلسفي ، فان فكرته تظل تحيل الى تجربة القيم التي هي رموز عنه .

وهكذا فان وعي الانسان منفصل دائما عن موضوعه الحقيقي . فطبيعته تقوم على الامل وليس على التملك [١] . وليس الامل ذاك الا المجال الذي تتحرك فيه القيم وتحيا .

نتيجة : ان التجربة الفلسفية لا يمكن انتفهم الا من خلال المواقف والحقائق التي قدمتها المذاهب عبر تاريخها الطويل . ولكن هذه المواقف والحقائق ليست هي نفسها موضوع التجربة الفلسفية، انها بالاحرى الرموز أو الرواسب التي بقيت من تجربة كل فيلسوف . فلا بد ان يحيلنا المذهب اذن الى ما هو أعمق منه ، الى الفعالية الانسانية التي خلقته ، ونظمته . فالتجربة الفلسفية هي تجربة هـــذه القيمة الكبرى للفكر الشمولي ، الذي تمتع به بعض الافراد الافذاذ خلال تجربة الحضارة الانسانية بكاملها . انها القيمة التي تجعل كل موضوع نسبي ، تلقاء فعالية الذهن ، يشف عن فقره وخوائه ، وبالتالي يحيل الى ما هو أشمل منه وأعمق .

ومع ذلك فاننا ، كما لاحظنا من خلال دراستنا الموجزة هذه ، ان التجربة الفلسفية لا تمتنع عن التحديد . كما انهـــا لم تكن تخبط خبط عشواء ، ولا اتبعت أساليب فوضوية متنافرة. ولا شك ان دراسة المذاهب الفلسفية ، بصورة سطحية والمرور عابرين بتاريخ الفكر ، قد يوحي لنا بالتنافر الشديد والغموض والفوضى وكأن جهد الفلسفة ينصب على التعقيد بدل الايضاح ، وعلى التنـــاقض والتنافر بدل الانسجام والتوافق . الا اننا اذا ربطنا كل مذهب بالشروط الحضارية التي انبثق عنها ، وبالمحصلة الشخصية للفيلسوف الذي ابدعه ، تبين لنـــا ان ثمة خطأ

---

(١) Alquié : L' expérience . p. 72

أساسياً ، كانت التجربة الفلسفية تتبعه ببطء شديد ، ولكن بعمق ورزانة ، كما هو شأن الفلسفة دائما . ان هذا الخط هو الذي يكشف لنا ، ليس عن تطور الفلسفة وحسب ، ولكن عن معنى التطور الاعمق للانسان ككل . وهـــذا ما جعل كثيراً من الفـــلاسفة اعتباراً من اواسط القرن الماضي حتى أيامنا ، ينزعون الى تفسير مراحل تطور الروح الفلسفية من خلال تطور الابداع الفلسفي نفسه . فـــكأن الفلسفة هي الصورة الكاملة والاشمل والاعمق ، لمضمون كل مرحلة حضارية ،انها هي وحدها معنى ذلك الانسان في طرف معين من التاريخ .

فلقـــد ابتدأت التجربة الفلسفية بكشف معنى (الكلية) ، في فجر التفكير اليوناني ولكن هذه الكلية أسقطت من العقل على الطبيعـــة ، وعناصرها . وذلك كان مسايراً للمرحلة الاولى من انتباه الانسان نحو العالم المادي . ثم ما لبثت هذه الكلية ان ارتدت نحو تصور عقل عال ، أو عالم من المعقولات ثم هبط ثانية الى مفهوم الانسانيـــة . وحل أخيراً في معنى (الوضع الانساني) ، الذي أصبح هو نفسه مصدراً للوعي والتقييم ، كما أنه موضوع لهذا الوعي ، وحامل للقيم .

فلقد انتقل اذن الحنين الى المطلق في رحلته الغنية الطويلة من مستوى حسي ، الى آخر عقـــلي تجريدي ، الى آخر الهي ، حتى تحول أخيراً الى حنين واقعي للانسان نفسه .

ولا يمكننا ان نقول الا ان التجربة الفلسفية هي في صميمها بحث عن الانسان . ولـكم ضلت هذا الانسانَ ، وحاولت أن تفهمـــه من خلال موجودات غيره ، ولـكم تأخرت الفلسفة حتى اكتشفت أن هـــذه الموجودات ليست الا من صنع الانسان ذاته .

فهل هناك وصف اكثر واقعية للتجربة الفلسفية من القول انها هي دائماً كانت تجربة الحنين الى الانسان ، عن طريق الانسان ذاته ! .

المراجع

نثبت فيما يلي بعض المراجع العامة لهذا الكتاب :

Alquié : La nostalgie de l'être P.U.F

« : Qu' est - ce - que comprendre un philosophe

« : La découverte de l'homme chez Descartes.

Bergson : Matière et mémoire P.M.F. 50 éd.

« : La pensée et le mouvant.

« : Les deux sources de la morale et de la religion.

Berdiaeff : Cinq méditations sur l'existence. Aubier

« : Essai de métaphisique eschatologique. Aubier

Bréhier : Histoire de la philosophie. P.U.F.

Brunchvicg : Les âges de l'intelligence. P.U.F.

Camus : L'homme révolté. N.R.F.

Camus : Le mythe de Sisyphe. Gallimard.

Camus : La chute. N.R.F.

Descartes : Méditations métaphisiques. Vrin

De Waelhens: La philosophie de Martin Heidegger. Louvrin.

« : Phénoménologie et vérité. Epiméthic

Foulquié : Métaphisique. Les éditions de l'école

Freud : La Science de rêves. Alcan

Gusdorf : Traité de métaphisique . Arman Colin.

Guyau : Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Alcan

Hartman : Les principes d'une métaphisique de la connaissance. Aubier

Hegel : Science d: la logique. Aubier

Heidegger : Qu'est - ce - que la métaphisique. Gallimard.
« : Qu'est - ce - que la philosophie . N.R.F.
« Essai sur l'humanisme.
« : Essais et conférences. N.R.F.
Husserl : Méditations Cartesiennes. Vrin.
Jaspers : La foi philosophique. Plon.
« : Introduction à la philosoqhie. Plon.
« : Neitzshe. N.R.F.
Jolivet : Les doctrines existentialistes. De Fontenelle.
Kasm(Badi'): Essai sur l'idée de preuve en métaphisi que
Kierkegaard: Crainte et tremblement. Aubier
Kant : Critique de la raison pure. Flamarion
Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie P.U.F.
Lavelle : De l'être. Aubier
Le Senne : Obstacle et valeur. Aubier
Marcel(Gabriel): Etre et avoir. Aubier
Moro - Sir : La pensée négative. Aubier
Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception. Gallimard.
Merleau-ponty Eloge de la philosophie. Gallimard.
Mounier : Le personnalisme. P.U.F.
« : Introduction aux existentialismes. Denoël
Neitzsche : La naissance de la tragédie. Gallimard
Neitzsche : Ainsi parla Zarathoustra.
Pascal : Pensées. Garnier
Ricœur : Gabriel Marcel et Karl Jaspers . Les éditions du temps présent
Sartre : L'être et le néant. Gallimard
Scheler : Nature et formes de la sympathie. Payot
Wahl : Etudes kierkegaardiennes· Vrin
« : Traité de métaphisique. Payot
Varet(Gilbert): L'ontologie de sartre

وهناك بعض المراجع الاخرى باللغة العربية ، يستحسن للطالب ان يرجع اليها :

مقدمة في الفلسفة العامـــة : بقلم الدكتور يحيى الهويدي .

تاريخ الفلسفة الحديثة : » يوسف كرم .

» » في العصر الوسيط : » » »

» » اليونانية : » » »

شخصيات ومذاهب فلسفية : الدكتور عثمان امين

مؤلفات الدكتور عبدالرحمن بدوي : (ربيع الفكر اليوناني ، خريف الفكر اليوناني أفلاطون ،أرسطو ، شوبنهور ، نيتشه)

الفلسفة الوجودية : تأليف جان فال. تعريب تيسير شيخ الارض

التجربة الفلسفية : تأليف الدكتور عادل العواد

بسكال : » » نجيب بلدي – سلسلة نوابغ الفكر الغربي

مشكلة الحرية : تأليف الدكتور زكريا ابراهيم

» الانسان : » » » »

مشكلة الفن : » » » »

مشكلة الفلسفة : » » » »

الفلسفة الوجودية : » » » » في سلسلة «إقرأ»

المدخل الى الفلسفة : تأليف ازفليد كوليه ترجمة ابو العلا عفيفي

اعمال الكاتب

أشباح أبطال : مجموعة قصص . صدرت عن دار منيمنة بيروت

الآكلون لحومهم : مسرحية ذات ثلاثة فصول . صدرت عن دار الفكر المعاصر — دمشق

جيل القدر : رواية طويلة . صدر عن دار الطليعة — بيروت

الثوري والعربي الثوري: دراسة حضارية صدرت عن دار الطليعة — بيروت

الحرية والوجود : مدخل الى الفلسفة صدر عن دار مكتبة الحياة — بيروت

ثائر محترف : رواية طويلة. الكتاب الثاني من ثلاثية جيل القدر - دار الطليعة

تحت الطبع

مدينة الانهر السبعة : رواية طويلة في جزئين . تتمة ثلاثية جيل القدر

عرايا وسفاحون : ثلاث قصص في كتاب

سدى : قصيدة طويلة

خليل حاوي: شاعر حضاري: دراسة نقدية

محتويات الكتاب

مطبعة عيتاني الجديدة – شارع الشدياق – خندق الغميق – بيروت ١٩٦١/٩/٢٦

Mouyn